РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

EX ORIENTE LUX

*

ЛУННЫЙ СВЕТ САНКХЬИ

सांख्यचन्द्रिका

—*—

ĪŠVARAKṚṢṆA

*

GAUDAPĀDA

*

VĀCASPATI MISRA

ЛУННЫЙ СВЕТ САНКХЬИ

*

ИШВАРАКРИШНА

САНКХЬЯ-КАРИКА

*

ГАУДАПАДА

САНКХЬЯ-КАРИКА БХАШЬЯ

*

ВАЧАСПАТИ МИШРА

ТАТТВА КАУМУДИ

ИЗДАНИЕ
ПОДГОТОВИЛ
В.К.ШОХИН

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
МОСКВА
1995

Работа выполнена
в Центре восточной философии Института философии
при поддержке
Российского фонда
фундаментальных исследований (РФФИ) РАН

Ответственный редактор
академик **Г. М. Бонгард-Левин**

Художник
Д. Шимилис

© *В. К. Шохин. Исследование, перевод, комментарий, словарь собственных имён и реалий, 1995.*
© *Д. Б. Шимилис. Оформление, 1995.*
© *Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.*

ISBN 5-86218-129-6

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается.

ВВЕДЕНИЕ

Одно из самых ярких достижений отечественной индологии последнего десятилетия — начало работы с наследием основных направлений индийской философии. О начале приходится говорить потому, что и в этой области научного знания, как почти на всех прочих срезах нашего культурного этоса, обнаруживает свое действие одна и та же парадигма — разрушения едва ставшей накапливаться культурной информации, с тем чтобы каждый раз все начиналось заново. Так и в рассматриваемом случае очень серьезные по своему значению штудии Ф. И. Щербатского и его школы были в 1940-х годах решительно прерваны, и только сорок с лишним лет спустя исследование индийской философии могло у нас продолжиться, но, разумеется, без главного фактора, обеспечивающего нормальное развитие любой научной дисциплины — традиции, преемственности, школы. Тем не менее с середины 1980-х годов у нас все же появились основанные на изучении первоисточников (в предшествовавшее сорокалетие наши историки индийской философии благополучно обходились и без них) монографии по вайшешике и веданте[1], а также квалифицированно изданные переводы первой книги «Абхидхармакоши» Васубандху (с автокомментарием философа), двух текстов синтетической ньяя-вайшешики и «Йога-сутр» с комментарием Вьясы[2].

Задача настоящего издания — вывести для нашего читателя из небытия еще одну, притом важнейшую традицию индийской

---

[1] См.: Лысенко, 1986; Исаева, 1991.

[2] См.: Васубандху, 1990; Аншамбхатта, 1989; Классическая йога, 1992.

мысли — санкхью, направление философии, лежавшее на пересечении очень многих линий и «ортодоксального» и «неортодоксального» философствования. Уже на заре своего существования санкхья оказала значительное влияние на формирование философского менталитета буддистов, позднее — на сложение мировоззренческого ядра многих течений вишнуизма, шиваизма и шактизма, а в период своего декаданса — и на главных оппонентов — на различные школы веданты (иные из которых также начали ее абсорбировать). Правда, говоря о задаче выведения санкхьи из небытия, мы не говорим о небытии в абсолютном смысле (atyantabhava), используя индийские классификации: с текстами древней, по преимуществу дофилософской санкхьи, можно было ознакомиться посредством пусть и не научных, но зато весьма вдохновенных переводческих изданий Б. Л. Смирнова[3]. Однако тексты философской системы санкхьи, классической санкхьи, санкхья-даршаны предстают в настоящем издании переведенными с оригинала впервые[4].

Между тем зарубежный читатель, интересовавшийся индийской философией, получил возможность знакомиться с текстами санкхьи уже с начала прошлого столетия благодаря английскому переводу Т. Кольбрука и латинскому Х. Лассена.

С тех пор появились в общей сложности не менее двух десятков переводов канонического текста классической санкхьи[5], в том числе в шести случаях с основными комментариями[6]. Из монографий, посвященных классической санкхье,

---

[3] См.: Махабхарата, 1955—1961, т. 5, ч. 1—2 и некоторые другие тома.

[4] В начале XX в. было сделано русское переложение с немецкого перевода «Санкхья-карики» с комментарием Вачаспати Мишры Р. Гарбе. См.: Герасимов, 1900.

[5] Среди английских переводов следует выделить: [Дэвис, 1881; Нанда Лал Синха, 1915; Сурьянараяна Шастри, 1935; Пхукан, 1960; Ларсон, 1969], среди немецких: [Дойссен, 1908], французских: [Сен-Илер, 1852; Эснуль, 1972], итальянских — [Рицци, 1984]. Имеются переводы на японский и румынский языки [Санкхья-карика, 1971] (в настоящее время, вероятно, и на испанский).

[6] Французский перевод «Санкхья-карики» с комментарием Парамартхи был опубликован М. Такакусу [Парамартха, 1904]; с комментарием Гаудапады — Г. Вильсоном, Т. Майнкаром и А.-М. Эснуль [Гаудапада, 1837; Гаудапада, 1964] (к сожалению, мы не имели возможности ознакомиться с последним из названных переводов, который содержит и санскритский оригинал); с комментарием Вачаспати Мишры — Р. Гарбе и Г. Джха [Вачаспати Мишра, 1892; Вачаспати Мишра, 1896].

следует выделить прежде всего книги Р. Гарбе, А. Кита, П. Чакраварти, А. Сен-Гупты и ведущего сейчас санкхьеведа американского индолога Дж. Ларсона[7]. Из разделов, посвященных классической санкхье, в обобщенных исследованиях по истории индийской философии (ограничимся очень немногим из очень многого) отметим разделы Ф. Макс Мюллера, П. Ольтрамара, С. Дасгупты, Э. Фраувалльнера, Д. Рипе, К. Поттера[8]. Среди важнейших новых публикаций назовем текстологические изыскания Э. Соломон и очень точные изложения текстов в томе, посвященном санкхье, в серии «Энциклопедия индийской философии» (основана К. Поттером), сопровождаемые весьма содержательными историко-философскими пролегоменами (составители издания Дж. Ларсон и Р. Ш. Бхаттачарья)[9]. Специального внимания заслуживают философские и текстологические штудии по конкретным памятникам классической санкхьи, в первую очередь по основному из них — «Санкхья-карике» Ишваракришны и двум определяющим развитие традиции комментариям к ней: «Санкхья-карика-бхашье» Гаудапады и «Таттва-каумуди» Вачаспати Мишры[10].

Хотя в новейших отечественных изданиях индийских философских памятников начала укореняться традиция снабжения переводов не только обычными введениями и примечаниями, но и «реконструкциями» переводимых текстов (когда переводчик текста берет на себя нелегкую задачу стать его новым комментатором[11]), мы воздержимся от того, чтобы последовать этому примеру. Во-первых, опыт общения с текстами даршан уже давно привел нас к выводу, что они сами себя (особенно если речь идет о комментаторской литературе) хорошо реконструируют. Во-вторых, для читателя было бы излишней перегрузкой при первом

---

[7] См.: Гарбе, 1894; Кит, 1949; Чакраварти, 1951; Сен-Гупта, 1959; Ларсон, 1979.

[8] См.: Макс Мюллер, 1899, с. 215—361; Ольтрамар, 1906, с. 219—290; Дасгупта, 1922, с. 208—273; Фраувалльнер, 1973, т. 1, с. 217—354; Рипе, 1961; Поттер, 1963.

[9] См.: Соломон, 1974; EIPh, т. 4.

[10] См. соответствующие статьи: «Ишваракришна», «Гаудапада» и «Вачаспати Мишра I» в дополненном томе поттеровской библиографии 2-го издания: EIPh, т. 1 (1984).

[11] Особенно наглядное выражение эта тенденция нашла в издании [Аннамбхатта, 1989].

знакомстве с текстами обременять себя изучением и нового субкомментария самого переводчика. Поэтому в выборе тем для наших дальнейших «пролегомен» к переводам мы будем руководствоваться принципом их полезности для читателя.

Самым же полезным для понимания названных текстов, казалось нам, было представить их в историческом контексте. Поскольку два основных комментария к базовому тексту санкхьи функционировали в очень широком континууме комментаторской традиции, необходимо было показать их место среди других комментариев. Поскольку же сама «Санкхья-карика» (в дальнейшем — СК) являлась прежде всего важнейшим итогом исторического развития предшествующей традиции (точнее традиций) санкхьяиков, было невозможно не обратиться к двум ее основным историческим слоям в виде санкхьи древней и предклассической, а также к осмыслению самого феномена «санкхья», который предстает с точки зрения типологического анализа своеобразным двуликим Янусом. Эти три главных исторических этапа истории санкхьи, завершающиеся стадией классической даршаны, и составляют предмет наших историко-философских «пролегомен».

Задачей, которую мы поставили перед собой при переводе памятников классической санкхьи, было воспроизведение их буквального смысла — отсюда частое обращение к квадратным скобкам и установка на преимущественное избежание того, что можно назвать интерпретирующим, а проще осовремененным переводом. Решительно принимая позицию «буквалистов» в их споре с «интерпретаторами», мы, однако, старались в подавляющем большинстве случаев не оставлять санскритской терминологии без трансляции (т. е. ограничиваться русской транскрипцией соответствующих понятий): задача переводчика инокультурных текстов в том и заключается, чтобы они заговорили с европейцем на его языке, а не монологизировали на своем. Потому мы пошли на риск перевода ряда неоднозначных терминов; например, buddhi = интеллект, ahaṃkāra = эготизм, karaṇa = «инструментарий» (правда, обязательно в кавычках), manas = ум, и даже столь неоднозначную функцию ума как saṃkalpa мы решились представить в виде «консти-

туирования (опыта)». В некоторых случаях мы не избегали и таких эквивалентов, как «модифицируемое», «интенция», «референтность», «информант», «диспозиции сознания» и т. д., когда обнаруживали, что индийское философское мышление вполне соответствует современной европейской понятийной системе.

Тем не менее каждая индийская даршана базируется на «атомарных» концептах, которые при переводе могут только исказиться или, в лучшем случае, изрядно «субъективизироваться». В санкхье к ним относятся обозначения двух первоначал мира: Прадханы/Пракрити и Пуруши, а также неопределимых ноуменальных основ мира в виде трех гун (ср.: буддийские дхармы): раджаса, саттвы, тамаса, и, кроме того, явно не поддающихся переводческой унификации термины «индрии», «танматры» или «праны». Они оставлены нами без перевода[12]. В отдельных случаях мы руководствовались и учетом мировоззренческих особенностей текстов — так, хотя слово sarga и родственные ему слова обычно переводятся как «творение», полное отсутствие в индийском религиозно-философском менталитете аналогов креационизма и столь же полное присутствие в нем аналогов эманационизма вынуждает нас во всех этих случаях пользоваться эквивалентом «миропроявление». Иногда мы пытались различать одни и те же термины в зависимости от их концептуального контекста: когда buddhi выступает как космический эманат, он обозначается нами как Интеллект (с большой буквы, ср. его коррелят — Великий, mahat), когда же речь идет о соответствующей ментальной способности (уже на уровне онтологии индивида) — как интеллект (с маленькой буквы); так же различаются Эготизм и эготизм.

Перевод СК с комментарием Гаудапады сделан по изданию: The Sánkhyakáriká, with an Exposition Called Chandriká by Nárayaṇa Tĭrtha, and Gaudapádácharya's Commentary. Ed. by Paṇḍit Becharáma Tripáṭhi. Benares, 1883. Текст известного пандита прошлого столетия Вечарамы

---

[12] Полагаем, что представление некоторых наших индологов по поводу того, что переводчик поступает недобросовестно, оставляя хоть какие-то термины без перевода (см., к примеру: [Вопросы Милинды, 1989, с. 17]) свидетельствует лишь о том, что эти авторы явно придерживаются идеи преувеличенных человеческих возможностей.

Трипатхи, хорошо знакомый индологии, отличается заслуживающей доверия солидностью в сравнении с популярным в современном санкхьеведении изданием Т. Майнкара, представляющим достаточно эклектический вариант (зачастую с собственными чтениями издателя, которые он никак не обосновывает). «Консервативных» позиций мы придерживались и в связи с комментарием Вачаспати Мишры. Сегодняшнее санкхьеведение начало активно пользоваться критическим изданием комментария, осуществленным в 1967 г. С. А. Сринивасаном. Он проработал более двух десятков рукописей текста и снабдил свой труд образцовым (хотя и немного усложненным) научным аппаратом. Однако сличение этого издания с традиционными индийскими изданиями убедило нас в том, что речь идет не столько о критическом издании, сколько о критике и редактировании текста (по большей части посредством его сокращения, иногда посредством «рационализации»)[13]. Эти сопоставления побудили нас обратиться к хорошо известному раннему калькутскому изданию: Sankhyatatwa Koumudi, by Bachaspati Misra. Ed. with a Commentary by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1871. Издатель, авторитетнейший знаток санкхьи, ньяи и веданты (как, отметим, и сам Вачаспати Мишра), был и автором вступительной статьи к комментарию Вачаспати Мишры, свидетельствующей о превосходном знании интересующего нас памятника. Наши ожидания оправдались и при сопоставлении калькуттского издания с другими солидными индийскими изданиями.

Главная задача, которая была поставлена при переводе памятников,— представить классическую санкхью в ее исторической динамике. Поэтому дается не сплошной перевод стихов «Санкхья-карики», но каждого из них с соответствующими истолкованиями Гаудапады и Вачаспати Мишры. Такой способ презентации переводимых текстов позволяет видеть: 1) типологическое расстояние между каноническим памятником санкхьи и двух самых авторитетных в индийской традиции комментариев к нему; 2) жанровые различия

[13] Типичные прецеденты редакторского сокращения текста демонстрируют целые пассажи критического издания. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 102, 132, 134, 136, 138, 144, 148, 150, 162, 164, 170, 172].

между двумя этими комментариями, из которых первый является образцово нормативным, второй — типично «интерпретирующим». Различение этих двух основных типов индийского философского комментария весьма актуально для понимания важнейших закономерностей развития индийской философской схоластики в целом, потому оно и выходит за рамки санкхьеведения в узком смысле.

Основные задачи, которые решаются при комментировании переводов,— текстологические. Прежде всего здесь выявляются все (содержательно значимые) разночтения между пандитскими изданиями и современными. В тех случаях (а их больше, чем иных), когда очевидно преимущество чтений избранных нами изданий, они подтверждают наш выбор. Когда же предпочтительными оказываются чтения современных изданий, читатель имеет возможность держать перед собой улучшенный вариант текста. В качестве «третейских судей» в случае с комментарием Гаудапады мы привлекали старинное, но очень удачное издание Г. Вильсона, в случае с комментарием Вачаспати Мишры — два бенаресских издания и одно пунское. Вторая задача — филологического характера — выявление источников цитат, содержащихся в двух комментариях и их параллелей в других комментариях к СК и за их пределами и некоторых стилистических особенностей переводимых памятников. Третья задача — для историка философии особо актуальная — обнаружение ближайших параллелей отдельных пассажей обоих комментаторов в текстах иных философских даршан (йога, ньяя, веданта), а в случае с Вачаспати Мишрой, писавшим тексты в традициях почти всех брахманистских систем,— и выявление параллелей материала «Таттва-каумуди» в этих текстах. Наконец, мы сочли небесполезным дать оценку некоторым фрагментам обоих комментаторов (прежде всего с точки зрения критериев логичности и системности), а также представить реакции некоторых оппонентов санкхьи на соответствующие ее доктрины.

Приложения к изданию составляют: санскритский текст «Санкхья-карики» в латинице, хранимый двумя комментариями, краткий словарь индийских имен и непереведенных санскритских реалий (не имеющих концептуального значения) и список литературы, охватывающий только те библиографические единицы, которые представлены в настоящем издании.

ИСТОРИЯ САНКХЬИ: ОСНОВНЫЕ ПЕРИОДЫ

УЧИТЕЛИ ДРЕВНЕЙ САНКХЬИ

Каждая индийская философская система-даршана имела свое название, которое было отнюдь не случайным, но фокусировало то, с чем себя в первую очередь отождествляли ее последователи, и то, как ее идентифицировала окружавшая ее культурно-интеллектуальная среда. Наименование sāṃkhya оказалось особо богатым содержательными коннотациями и даже «провоцирующим», как о том свидетельствует специально посвященные этому названию научные дискуссии.

Слово sāṃkhya как существительное, этимологически производимое от глагола √khyai + sam и от глагольного имени saṃkhyā — «число», означает подсчет, исчисление, калькуляцию, «инвентаризацию» начал микро- и макрокосма, а также самого санкхьяика — того, кто осуществляет эти «операции». Древняя санкхья (а с формальной точки зрения ее можно рассматривать как исторический слой традиции, который предшествует санкхье предклассической — о ней ниже) представлена в памятниках «средних» Упанишад — в «Катха-», «Шветашватара-», «Майтри-упанишаде» [1], в

[1] Основные идеи в связи с семантикой слова sāṃkhya были выдвинуты в работах Р. Гарбе, Г. Ольденберга, Г. Якоби, М. Элиаде, а концепция, в значительной мере предопределившая современный подход к проблеме,— американским индологом Ф. Эджертоном (см.: [Начала индийской мысли, 1965, с. 35—37]). Дискуссия по значению названия санкхьи резюмируется в монографии [Ларсон, 1979, с. 1—3]. О санкхье в Упанишадах см.: [Зиг, 1927; Джонстон, 1930; Уэльден, 1914].

«Жизни Будды» Ашвагхоши (I — II вв.), в медицинском трактате «Чарака-самхита» (основное ядро примерно синхронно поэме Ашвагхоши), в дидактических книгах «Махабхараты» (кодифицированы к III — IV вв.), главные из которых «Бхагавадгита», «Санатсуджатия», «Анугита» и целые блоки «Мокшадхармы» («Дхарма освобождения») — своеобразной антологии преданий в раннеиндуистских традициях, в «Законах Ману» (I — II вв.), в ряде фрагментов буддийской и джайнской канонической литературы и самого подробного комментария к СК, именуемого «Юктидипика». Во всех этих источниках и само название «санкхья», и то, что оно обозначает, неизменно ассоциируется с калькуляцией и схематизацией начал мира и индивида.

§ 1. Эти исчисления восходят еще к шраманскому периоду, «осевому времени» истории индийской цивилизации, эпохе начальной переоценки ценностей брахманистской культуры — рубежу VI — V вв. до н. э.; не случайно буддийская традиция считала первым учителем Будды Арада Каламу, бесспорного представителя протосанкхьи. (Санкхья оказывается первой по древности традицией брахманистской мысли из тех, что получили дальнейшее развитие в последующие эпохи.)

В основе любых калькуляционных опытов санкхьяиков — а они были весьма неоднообразны — всегда лежит базовая дифференциация, которую составляет структурообразующее для мирописания санкхьяиков дуалистическое ядро. Речь идет о двух взаимосвязанных, но по природе контрарных первоначал: первоматерии всех феноменов, именуемой Непроявленное (avyakta), или Прадхана (pradhāna, букв. «главное», «основная часть»), или Пракрити (prakṛti, букв. «про-изводящее»), и духовного субъекта, именуемого Атман или Пуруша (puruṣa — «муж»); они выразительно противопоставляются друг другу как «поле» (kṣetra) и «познающий поле» (kṣetrajña).

На этом дуалистическом основании возводятся калькуляции других начал, входящих в сферу Непроявленного (они, в противоположность ему, обозначаются как «проявленное» — vyakta) и отличных от Пуруши. К ним относятся начала, первое из которых условно можно интерпретировать как Мировой (или Великий — mahat) разум, коему на мак-

рокосмическом срезе соответствует интеллект (buddhi, иногда sattva — «сущее», иногда cetanā — «мыслительная способность»), а второе — Эготизм (ahaṃkāra), коему на уровне индивидуального сознания соответствует «самость» — примысливание индивидом себя к любому опыту. Следующее начало всегда было несколько двойственным: на макрокосмическом срезе это Ум (manas), на микрокосмическом — иногда «менталитет» (citta); изначально он относился к высшим началам, но уже вскоре пошел по ведомству индрий (см. ниже). Высокий статус сохранялся за 5 материальными первоэлементами (соответствующими античным стихиям): пространство, ветер, огонь, вода и земля, которые также находят свои корреляты в психофизической структуре индивида. Все санкхьяики инвентаризируют также 10 индрий, не различая обычно соответствующие способности и телесные органы, распределяющиеся как индрии восприятия (функции зрения, слышания, осязания, вкуса и запаха) и индрии действия (функции артикуляции, манипуляции, передвижения, испражнения и наслаждения). Некоторые санкхьяики «начисляют» также 5 объектов индрий восприятия (звуки, формы, поверхности, вкусы, запахи).

Особое место в этом «обязательном наборе» элементов уже рано, хотя, вероятно, и неизначально, стали занимать три «пронизывающие» начала, именуемые гуны (букв. «нити»), которые на первой стадии означали и «реалии» (не включая духовного субъекта) вообще (нечто очень близкое дхармам в буддизме), и три базовых ментальных состояния, реализующихся в «ощущениях» положительной, отрицательной и нейтральной эмоциональной окрашенности, а затем и три основных «психологических» типа индивидов.

Разные течения санкхьяиков неодинаковым образом исчисляли свои «кубики». Некоторые ограничивались «обязательной программой» и инвентаризировали свойства и эпифеномены лишь названных начал. Например, они составляли различные списки проявлений трех гун, изучали качества ментально-перцептивных начал (к коим добавлялись некоторые посредники между духовным субъектом и телом, типа bhūtātman — букв. «атман живого существа» или jīvātman — букв. «атман одушевляющего начала»), а также пяти материальных первоэлементов (пространства и

т. д.). Но были и экспериментаторы, которые уже с древности вводили в свои схемы элементы, органичные для противостоявших брахманизму «диссидентских» фаталистическо-натуралистических направлений шраманского периода. Поэтому в числе основных начал у древнего авторитета Панчашикхи оказывается «собственная природа» (svabhāva), а у не менее славного (но более легендарного) Асита Дэвалы — «бытие» и «не-бытие» (bhāva и abhāva) и Время (kāla)[2]. Другие же санкхьяики, видимо несколько позднее, охотно включали в свои списки такие брахманистские «категории», как пять жизненных ветров (прана, апана, самана, вьяна, удана) и даже вводили нечто вроде надиндивидуального духовного начала типа абстрактного божества Ишвары или Брахмана.

Какие бы, однако, ни вводились «факультативные» начала, они не определяли основной схемы калькуляций. Хотя в текстах, излагающих древнюю санкхью, можно насчитать и 17, и 20, и 22, и даже 26 начал, но, когда речь идет о суммарном числе, говорят преимущественно о 25 началах[3]. Нумерологический характер этого числа совершенно прозрачен: для санкхьяиков число «пять» вполне канонично, как и «три» (чем они отличаются от близких им во многих других отношениях буддистов, предпочитающих числовые комплексы, кратные четырем). В текстах эпической санкхьи прямо указывается, что 25 начал складываются из 24 начал мира Проявленного/непроявленного и 1 духовного субъекта[4]. В рамках этих 24 начал уже рано осуществлялась и другая инвентаризация: 8 составляли начала, которые могут рассматриваться в качестве источников других начал (они составляли группу prakṛti, куда входили сама Пракрити, Великий/интеллект, Эготизм/«са-

---

[2] Серьезный обзор «неортодоксальных» категорий, восходящих к шраманской эпохе, представлен в исследованиях: [Шрадер, 1902; Баруа, 1921].

[3] Так, в «Мокшадхарме» (Мбх. XII.228.28) прямо сказано: «О 25 началах, одинаково признаваемых в йоге и санкхье, выслушай от меня, также и о различиях между ними»; ср. Мбх. XII.290.44, 298.10, 25 и т. д. Здесь и далее (за исключением одного случая) текст «Мокшадхармы» приводится по критическому изданию «Махабхараты». См.: [Махабхарата, 1954].

[4] См.: Бхагавадгита XIII.2—5; Мбх. XII.294.41—42 и т. д. Двадцать шестое начало мыслится, как правило, в качестве «углубленного», деифицированного аспекта «двадцать пятого» — духовного субъекта. См.: Мбх. XII.296,16 и т. д. О духовном субъекте в древней санкхье и его соотношении с началами бхутатманом и дживатманом см.: [Джонстон, 1937, с. 51—65].

мость» и 5 материальных первоэлементов), 16 других — те, которые не могут рассматриваться в этом качестве (10 обычных индрий, причисляемый к ним ум и 5 объектов восприятия).

Что же касается списков начал макро- и микрокосма, то санкхьяики знали две основные схемы их составления, причем обе восходят к самым древним слоям традиции. Так, в самом архаичном памятнике, излагающем «коллекцию» начал санкхьи, в «Катха-упанишаде», представлено то, что мы бы назвали вертикальной схемой: указывается, какие начала «выше» других на их общей иерархической лестнице (I.3.10—11; II.3.6—7). В наиболее же древней версии учения санкхьи — в «Жизни Будды» — дается то, что допустимо назвать схемой горизонтальной: исчисляемые начала, хотя и не приравниваются друг к другу и даже субординируются, все же определенным образом сополагаются (XII.17—22). Очевидно, что в первом случае внимание санкхьяика обращено прежде всего на космогонический аспект учения, во втором — на антропологический. Вполне возможно, что первый тип списков отражает близость некоторых санкхьяиков к брахманизму, тогда как второй — близость других к «диссидентским» течениям шраманской эпохи. Однако не исключается и то, что группы конфессионально однородных санкхьяиков работали в рамках «вертикального» мышления, а иные — в рамках «горизонтального» (более осторожный санкхьевед предпочел бы ограничиться предположением, что «старцы санкхьи» обучали своих учеников и тому и другому исчислению начал) [5].

Эти «общеродовые» калькуляционные аспекты менталитета санкхьяиков получают, однако, в различных текстах неодинаковые акцентировки, которые и выявляются в основных контекстах одного и того же понятия sāṃkhya. Обе нюансировки проясняются при сопоставлении объема понятий «санкхья» и «йога».

§ 2. Исторически первое упоминание слова sāṃkhya,

[5] В пользу первого предположения можно привести тот факт, что «вертикальная» схематизация представлена, например, в версии учения санкхьи по Асита Дэвале (Мбх. XII.267), а «горизонтальная» — в версии по Панчашикхе (Мбх. XII.212), в пользу второго — соположение обеих моделей схематизации начал в одних и тех же версиях (Мбх. XII.298.11—15, 16—24 и т. д.).

которое мы встречали в «Шветашватара-упанишаде» (VI.13), связывает его, вместе с yoga, со способом «достижения» высшей причины мира. В «Бхагавадгите» санкхья и йога уже вполне четко идентифицируются как два духовных метода обретения высшей цели человеческого существования: они сопоставляются соответственно как «метод знания» (jñāna-yoga) и «метод действия» (karma-yoga), при этом неоднократно подчеркивается, что в конечном счете санкхья и йога суть одно (III.3, IV.33—39, V.5—6 и т. д.). Эти акценты углубляются в «Мокшадхарме», где санкхья и йога также рассматриваются в качестве двух духовных методов, причем в каждом из этих методов есть свои «искусные» специалисты (Мбх. XII.189.4, 194.44, 231.3, 232.1—2), и развивается тема о единстве санкхьи и йоги, коим свойственно приносить одинаковые практические результаты и признавать (уже на умозрительном уровне) некоторые общие космические начала (Мбх. XII.291.17—18, 293.30, 304.2—4 и т. д.). Очень подробно трактуется тема санкхьи как не только особого знания, но и Знания par excellence, способного обеспечить его обладателю путь, ведущий к бессмертию (Мбх. XII.233.6, 267.38, 290.2—5, 294.26 и т. д.). Это Знание как обеспечивающее «высший путь» становится темой целых пэанов, в которых составители эпоса воспевают санкхью, когда она уже обожествляется и даже приравнивается к Брахману (Мбх. XII.290.95—110).

С методом знания санкхьяиков ассоциируется и определенная аскетическая практика: «устраненность от объектов чувств — знак совершенства санкхьяиков» (Мбх. XII.228.32, ср. 231.5, 289.4—5); те, кто следует «всепроникающей, великой санкхье», разрывают связи с плотью, «производящей потомство», и, разрубив «оружием знания» все гунные состояния и привязанности (иными словами, все, что определяет жизнь обычных людей), пересекают глубокий океан страдания (Мбх. XII.290.59—60 и т. д.). Подробно расписываются и результаты реализации того знания, которое предлагает санкхья, — ее адепты достигают и «исчисляют» посредством своего знания регион за регионом различных небожителей, их достоинства и недостатки, восходя на лучах солнца ко все более высоким небесным сферам (Мбх. XII.290.5—9, 70—75).

Если приведенные контексты понятия sāṃkhya позво-

ляют идентифицировать его как особого рода мистическое знание, неотделимое от медитации, то некоторые другие — и как определенный умозрительный дискурс. Так, в одной из глав «Мокшадхармы» ставится вопрос, в чем сходны и чем разнятся санкхья и йога (что предполагает уже их неидентичность). Хотя общего у них много — и обеты, и «чистота», и сострадание к живым существам,— имеются между ними и серьезные различия. А именно, если йогины руководствуются по преимуществу «инсайтом», духовным ви́дением, то санкхьяики опираются на какие-то «пособия» (šāstra), вместе с тем различия касаются и их мировоззренческих позиций (Мбх. XII.289.7,9). В другой главе развивается та же тема — взглядам йогинов (darśana) противопоставляется «объяснение» (nidarśana) санкхьяиков (Мбх. XII.294.26). И даже в «Бхагавадгите», которая отражает преимущественно мистический срез санкхьи, последняя определяется как изыскание для пятеричной классификации элементов любого действия (XVIII.13—14). Таким образом, санкхья ассоциируется уже не с мистическим Знанием, но с познанием теоретического порядка, реализующимся и в текстовом оформлении соответствующих учений.

Контексты понятия «санкхья» как метода духовной практики, укорененного в особом мистическом знании, позволяют видеть в древней санкхье индийский вариант гносиса — основного типа развитой религиозной эзотерики, в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта посредством его инициации в «тайную доктрину» космогонического и антропологического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных медитативных практик [6]. Каждый из компонентов этой

---

[6] В нашей трактовке феномена «гнозис» (а речь идет, конечно, только о трактовке, а не о дефиниции) мы солидаризируемся с тем направлением культурологическо-религиоведческих штудий, которое обозначилось на конференции по гностицизму и гносису в г. Мессине (1966) на основании дифференции этих категорий. Они означают соответственно круг конкретных течений раннехристианской эпохи II — III вв., известных под этим названием, и эзотерической мистики различных традиций (европейских и восточных), восходящих к эпохам значительно более древним, чем II — III вв. (и продолжающихся в эпохи значительно более поздние). Поэтому исторический гностицизм можно рассматривать, как мы думаем, лишь в качестве реакции древнего гносиса на христианство. Полагаем, однако, и то, что наша трактовка вносит небесполезные уточнения в сравнении с «мессинской» (по которой гносис есть «знание божественных тайн, предназначенное для элиты»,— OG, с. XX), поскольку препятствует смешению гносиса, например, с таким феноменом, как «шаманизм».

типологизации ведет к определяющим параллелям в наследии древней санкхьи и исторического гностицизма.

«Знание» санкхьяиков как источник спасения — извлечения духовной искры индивида из пелены мирового страдания, обусловленного неведением относительно его истинной природы, совпадает с основными коннотациями самого понятия gnōsis, каким оно предстает из гностических памятников [7]. Эзотеризм обеих сотериологических традиций определяется тем, что люди здесь мыслятся как предрасположенные к спасению неодинаково — вследствие своих природных различий. (О спасении, правда, можно говорить в данном случае лишь условно, поскольку при всех исчислениях того, что есть в человеке, не «подсчитан» один весьма немаловажный фактор человеческого существования — грехопадение, не выявляемый в «естественной религии», но освещаемый только при свете Откровения.) Потому в обоих случаях реальные шансы на «освобождение» имеют только лица «духовные» (точнее считающие себя таковыми) и значительно меньшие — «душевные» и «телесные» [8].

Весьма значительные параллели отмечаются и в «тайной доктрине» индийских и средиземноморских эзотериков. Космогенез санкхьяиков, как и гностиков, никоим образом не мыслится как имеющий личностное «авторство» (тому противоречит нетеистический характер их мировоззрений), но осуществляется в иерархизированном порядке — каждые низшие начала восходят к соответствующим высшим и «нисходят» из них. В обоих случаях способ появления этих начал не может быть описан термином «творение» (что предполагает возможность трансцендентной Личности дать бытие, совершенно отличное от собственного, кому-то и чему-то другому, не прибегая для этого к услугам онтологически однопорядковой ей первоматерии)[9], но точно описывается в терминах эманации.

---

[7] Сопоставление религиозной семантики понятий gnōsis и jñāna (на буддийском материале) было начато в работе [Конзе, 1967, с. 652—653].

[8] Параллели в связи с данным делением людей на три типа по шкале Валентина с представлением «санкхьизированного» индийского мышления относительно преобладания в менталитете индивида одной из трех гун были отмечены уже в ряде работ: [Баур, 1835, с. 54, 158; Лассен, 1858, с. 384, 398].

[9] Как верно замечает св. Ириней Лионский, высшие эоны валентинианцев никак не могут творить низшие, «не производя, собственно, чего-либо отдельного от себя» (I.2.3). В санкхье же изначально господствовала идея, что не-сущее вообще не может появиться (как и сущее прекратить свое бытие). См.: Бхагавадгита II.16.

При этом конкретные мировые начала у санкхьяиков типологически очень напоминают эоны гностиков, что особенно заметно при параллелях «старших» эонов обеих космогоний. «Непроявленное» санкхьяиков соответствует функционально и понятийно валентинианской «Глубине» (bythos), их Мировой разум — Мировой мысли (ennoia), а Ум — однопорядковому эону noys. Хотя в древней санкхье нет точного соответствия «спариванию» мужеско-женских эонов в виде сизигий, сам контакт мировых первоначал Пракрити и Пуруши дает здесь сущностно важную параллель [10]. И в санкхье и в гностицизме антропология не отделена от космологии, ибо, не зная Личности трансцендентной, последователи обеих эзотерических традиций не знают и личности тварной, которая при своем призвании гипостазировать космос была бы отделена от него в своей уникальности и свободе. Поэтому человек мыслится лишь как продолжение макрокосма, а он, в свою очередь, является своеобразным продолжением индивида [11]. Однако в обоих случаях человек, «распространяя» себя на весь мир, раздвоен и «разложен» изнутри: духовная искра противоборствует в нем с «мраком» его психотелесного агрегата, а последний распадается на «составляющие» в виде различных автономизированных субстантивированных способностей и телесных структур [12].

Параллельны и «пути восхождения» индийских и средиземноморских эзотериков. Начало этих путей — в этико-поведенческом тренинге, который лишь частично включает в себя религиозную практику «обычных людей», середина — в медитативных занятиях, задача коих состоит в усвоении и

---

[10] Космогоническое учение гностиков-валентиниан последовательно изложено у св. Иринея в «Пяти книгах против ересей» (I.1.1, I.2.1—5, I.12.1—3), а также у св. Епифания в «Панарионе» (XXXII.1, XXXIII.1), у Ипполита Римского в «Философуменах» (VI.38 и т. д.).

[11] Как справедливо отмечала М. К. Трофимова, «можно сказать, что гностицизм ориентирован на утрату личного начала. Призывая к всемерному самоуглублению, требуя от человека, идущего путем гносиса, пробуждения спящих в нем сил, гностицизм предполагает постепенное расширение его Я до вселенских пределов, втягивание в него всего внешнего, однако же в финале — исчезновение и первого и второго» [Апокрифы, 1989, с. 171].

[12] На эту, чрезвычайно важную, особенность гностической антропологии и трактовки индивида в санкхье обратил внимание уже один из классиков европейской индологии, Ф.-Э. Холл. См.: [Нилакантха Шастри, 1862, с. 84].

интериоризации «тайной доктрины», завершение — в достижении мистических «сверхсостояний», посредством которых эзотерик, твердо следующий одному очень древнему совету — «стать как боги», претендует на познание и завоевание божественных сфер [13].

Типологизация наследия санкхьяиков в контексте гносиса позволяет осмыслить и некоторые закономерности, связанные с текстовой организацией самих источников по древней санкхье. Исследуя композицию версии предания о ней в диалоге из «Жизни Будды» царевича Сиддхартхи и мудрого Арада Каламы, мы обнаружили, что в нем четко различимы четыре основных текстовых узла: 1) обращение ученика к избранному учителю с просьбой разрешить его мировоззренчески-экзистенциальную «пограничную ситуацию» [14], 2) изложение учителем «тайной доктрины», раскрывающей сокровенную структуру макро- и микрокосма особым, «иератическим», недоступным для непосвященных понятийным языком; 3) изложение учителем «пути восхождения», включающего иерархию стадий индивидуальной духовной практики; 4) окончательное посвящение адепта в уже «готовую» традицию «избранников», благодаря которой он может уже сам транслировать ту мистерию знания, в которую его посвятили (второй и третий композиционные узлы рассмотрены в нашей публикации [Шохин, 1987]). При этом обнаружилось, что главный акт этой мистерии, а именно «тайная доктрина», соответствует, собственно, санкхье, а та, что относится к «пути восхождения» — практике йоги

---

[13] Выше была отмечена установка санкхьяиков на поэтапное «исчисление» и «снятие» божественных миров. Подробные объяснения уже в версии санкхьи Арада Каламы стадий достижения состояний богов абхассваров — «лучезарных», шубхакритснов — «всеблаженных» и брихатихалов — «многоплодных» находит прямые параллели в «Пистис Софии» (III в.), где «совершенный» достигает и превосходит ангелов, архангелов и, «пробивая» небеса, возвращается к Абсолюту (гл. 96). Ср.: идентификация gnosis как средства открытия всех «тайн» и «форм богов» в известном гимне нахашенов (Ипполит. Философумены. V.10).

[14] Употребление нами экзистенциалистского термина вовсе не случайно, так как исходные начала экзистенциалистского мировоззрения,— связанные с мироощущением «заброшенности» индивида в этом мире перед лицом страдания и смерти,— весьма сродни и гностической и индийской духовности. В этой связи вовсе не случайно, что пик интереса в европейской культуре к гностицизму приходится на расцвет послевоенной экзистенциалистской философии. См.: [Трофимова, 1967].

(потому оказались правы те составители «Махабхараты», которые утверждали, что санкхья и йога суть одно). «Йогический раздел» включает и определенные образные сравнения, которые могут быть адекватно объяснены только как опорные наглядные картинки для медитации, когда, к примеру, «освобожденный» сравнивается с сердцевиной травы мунджа, извлекаемой из стебля. Сходная четырехчастная композиция выявляется в большом блоке «Мокшадхармы», где излагается диалог мифических царя Джанаки и мудреца Яджнявалкьи (Мбх. XII.298—306) и где «тайная доктрина» включает подробный космо- и антропогенез. Здесь представлены уже целые цепочки «наглядных пособий» по медитации. Два первоначала мира сопоставляются — как бытийно разнородные, но контактирующие — с огнем и жаровней, мошкой и деревом, рыбой и водой и т. д. и даются рекомендации, какой образ подвизающегося йогина следует иметь перед глазами [15].

Элементы этой композиции (которая воспроизводится чаще всего в сокращении) обнаруживаются и в других блоках того же эпического свода (Мбх. XII. 231—232 и др.), где последовательно излагаются санкхья и йога; в преданиях же о древнем учителе Панчашикхе даются прямые рекомендации медитирующему, а в других главах — и целые «наглядные пособия» для него [16]. Конечное назна-

---

[15] Рекомендуется, например, держать в мысли образ йогина, сравниваемого со светильником, не гаснущим в безветренном месте; с недвижимым камнем; с тем, кто не слышит звуков музыкальных инструментов; с тем сосредоточенным, что поднимается по крутой лестнице, не проливая ни капли из кувшина (Мбх. XII. 304.18—22).

[16] Так, объяснив царю Джанаке, что страдание прекращается только у того, кто перестает ассоциировать себя (свой Атман) с комплексом «реалий» (гуны), Панчашикха предлагает ему постоянно сохранять ум в следующих «позициях»: «Это тело — не я», «Что видимо,— с тем я не связан», «Все это — не мое» и т. д. (Мбх. XII.212.15). В заключение же наставления он ссылается на тех «непривязанных» отшельников, которые, опираясь на чистое и «лишенное признаков» пространство (что соответствует высшей дхьяне в тренинге Арада Каламы), созерцают «великое» (соответствует последнему компоненту четырехчастной композиции). Здесь же он предлагает и несколько «картинок», которые адепт должен удерживать в своем сознании для усвоения «освобождения» как разъединения «неистинно» сцепленных друг с другом начал дуалистического мира (там же, ст. 47—49):

> Как паук, развертывающий паутину, остается, когда она разрывается, так и освобожденный оставляет печаль и «рассыпается», подобно кому земли, упавшему на камень.

чение этих упражнений — перестройка сознания медитирующего, который приучается видеть и мыслить вещи не как «обычный человек» и внедрять в свой менталитет определенные мыслительные структуры [17]. Сама частотность указанных композиционных закономерностей и «наглядных пособий» для медитирующего в рассматриваемых текстах подвела нас к выводу о том, что эти тексты моделируют реальные инициации в мистерию тайного знания санкхья-йоги и учебный процесс перестройки сознания адепта в ее реальных школах. Все сказанное обнаруживает соответствия в текстах исторического гностицизма, и это закономерно, поскольку речь идет о самих механизмах работы эзотерической традиции [18].

Как олень оставляет старые рога или как змея сбрасывает кожу и ползет дальше, не озираясь на нее, так и освобожденный оставляет страдание.

Как птица отлетает, вспорхнув с дерева, падающего в воду, не сохраняя с ним никакой связи, так и этот освобожденный, оставив радость-страдание, идет «без признаков» высшей дорогой.

Примеры элементов учебного текста в традиции санкхья-йоги можно неограниченно умножать. В Мбх. XII.290 представлена целая развернутая, учебно-программная аллегория океана страданий, состоящая примерно из 30 картинок для медитации: великие крокодилы — болезнь и смерть, дракон — великий страх, черепахи — гуна тамас, рыбы — гуна раджас, ил — чувственные удовольствия, ущелья — старость, остров — ощущения и т. д. (ст. 61—69).

[17] Прекрасный пример подобного «внедрения» монотонных блоков однотипных медитативных структур дает сравнительно поздняя «Субала-упанишада», пронизанная схемами начал санкхьи (5, 9 и т. д.). См. [Субала-упанишада, 1990].

[18] Установка на перестройку сознания адепта прослеживается в композиции и гностических текстов. Способы реализации этой цели здесь достаточно разнообразны и соответствуют их жанровым особенностям. Так, в коллекции сентенций типа тех, которые представлены в памятнике из Наг-Хаммади — «Евангелие от Фомы», работа с сознанием адепта осуществляется через устойчивые «ключевые слова», а в таких гимнах, как «Гром. Совершенный ум», аналогии которым правомерно указывались в восточных, в том числе индийских текстах — через постоянные контрастные самохарактеристики божества, выводящего из привычного ментального равновесия своего адресата. Хотя наглядные пособия по медитации представлены в гностических текстах в менее систематизированном и «дисциплинированном» виде, чем в индийских, их можно обнаружить и в гимнах (например, «Песни о Невесте» из «Деяний апостола Фомы») и в прозаических памятниках (например, «Апокриф от Иоанна» — в «мистической зубрежке» на предмет монотонных корреляций между низшими божествами и слоями человеческого тела, что находит аналогии в вышеприведенных индийских текстах). Но здесь же можно обнаружить соответствия и вышеописанной «идеальной» четырехчастной структуре, моделирующей полный цикл посвяще-

§ 3. Но те же документы по древней санкхье раскрывают и другой ее облик, в котором различимы уже начала теоретического дискурса. О началах целесообразно говорить потому, что речь идет только о зачатках исследовательской деятельности, которая может быть типологизирована в виде элементов диалектики — критико-контровертивного исследования истинности некоторых суждений и аналитики — системно-классификационного исследования некоторого круга понятий. Но очевидно, что перед нами зачатки уже философии как деятельности дискурсиста, апеллирующего к объективной оценке компетентной аудитории, а не риши, «работающего» с сознанием своих адептов.

Истоки санкхьи-философии восходят к той же шраманской эпохе, которая застает и санкхью-гносис. Так, в древней «Брахмаджала-сутте» палийского канона перечень философов, которых буддисты называют «догматиками» (в противоположность «скептикам»), открывается последователями «этернализма» (sassata-vada). Итоги дискурса философов этого направления сформулированы в сутте так: «Субъект равно как и мир, — вечный, ничего нового не производящий и неизменный, как вершина горы; и хотя эти живые существа трансмигрируют, "погружаются" и "всплывают" вновь, все остается всегда сущим» [19]. О том, что перед нами тезис теоретика, а не результат медитации мистика, свидетельствует ввод самого текста, составитель которого прекрасно

ния ученика в эзотерическую мистерию. Так, первый текст герметического корпуса «Пойманд» (II — III вв.), представляющий диалог Гермеса Трисмегиста с загадочным Поймандром (именуемым Умом и Силой), позволяет увидеть корреляты всем четырем композиционным «узлам» индийских текстов (ст. 1—3, 4—23, 24—26, 27—29), и та же последовательность наблюдается в «Евангелии от Марии» и в отдельных частях знаменитого гностического памятника «Пистис София». Более того, его диалоги ориентируют на вопросо-ответные «упражнения» в реальных школах ближневосточных эзотериков, обобщаемых в литературных «симфониях». Гностические памятники, содержащие элементы архаики, позволяют выявить и более общие, притом значимые для культуролога реалии, стоящие за самой последовательностью «тайной доктрины» и «пути восхождения»: речь идет об отражении моделирования эзотерического мифа и инициационного ритуала.

[19] См.: Дигха-никая, 1890, с. 16.

различает деятельность мистика и дискурсиста [20]. О том, что перед нами положение древнейших санкхьяиков или, по крайней мере, протосанкхьяиков, свидетельствует наличие в этом тезисе прообраза доктрин санкхья-даршаны: вечность субъекта-пуруши, его оппозиция «миру», учение о том, что ничто сущее не возникает и не уничтожается в абсолютном смысле слова (но лишь «погружается» и «всплывает»), а также специальный термин-аналогия «подобно вершине горы» (kuṭaṭṭha), который воспроизводится в текстах даже постклассической санкхьи [21]. Контекст буддийского сообщения не оставляет сомнения в том, что данный тезис отстаивался древними протосанкхьяиками в полемике с представителями других философских течений (та же «Брахмаджала-сутта» формулирует тезисы двух их основных оппонентов [22]), т. е. речь идет о первом документированном опыте санкхьи в диалектике.

Но «Жизнь Будды» позволяет говорить о философской деятельности и того же Арада Каламы, который пытался посвятить будущего Будду в мистерию эзотерического знания. Он предлагает две классификации: 8 элементов группы «природы» и 16 элементов группы «модификаций», предпринимая два опыта систематизации. А именно 24 начала (наряду с рождением, старостью и смертью) обобщаются как компоненты «бытия» (sattva); поскольку из этого перечня исключается духовный субъект, это означает возможность его рубрикации через «не-бытие». Нетривиально решается и вопрос о дифференциации проявленного и не-проявленного. Первое определяется как то, что рождается, стареет, закабаляется и умирает, второе «надстраивается» над ним

---

[20] В данном случае, как и ряде других, позиция дискурсистов (в противоположность подходу мистиков) представлена словами: «В этом случае, монахи, какой-то шраман или брахман, преданный дискурсу и рассуждению (takkī hoti vimaṅsī), выносит следующее заключение, вычеканенное его дискурсом и базирующееся на его рассуждении...» [Дигханикая, 1890, с. 16, 21, 23, 29].

[21] На санскрите: kūṭa-stha. Р. Гарбе был первым, кто обратил внимание на значимость этого термина в тексте палийского канона [Гарбе, 1894, с. 6].

[22] К ним можно отнести, по данным этого памятника, 1) «полуэтерналистов», полагавших, что субъект и мир могут быть в одном контексте охарактеризованы как вечные, в другом — как невечные и 2) «окказионалистов», утверждавших, что субъект и мир возникают спонтанно, без причины. См.: [Дигха-никая, 1890, с. 21, 29].

как то, чему нельзя приписать подобных признаков (Мбх. XII.17—22). Здесь Арада, работающий методом «бинарных оппозиций», предстает наследником еще поздневедийского теоретизирования [23]. Он дает и достаточно сложную типологизацию диспозиций сознания, коих насчитывает восемь: «неправильность», «самость», «смешение», «наложение», «неразличение», «неправильные средства», «привязанность» и «отпадение». Вначале они перечисляются списочно, а затем каждая получает характеристику, причем в большинстве случаев здесь представлены правильные определения (интенсионального типа). При этом 8 диспозиций сознания реализуют базовые про-диспозиции в виде «незнания», «действия» и «жажды» (Мбх. XII.23—39). Таким образом, мы можем судить о модели опыта древних санкхьяиков в аналитике.

Заметные результаты деятельности диалектиков и аналитиков санкхьи демонстрируют и пассажи книг «Махабхараты». Так, в «Бхагавадгите» представлены гунные классификации знания, действия, деятеля, интеллекта, стойкости, радости. Саттвичное знание обнаруживается в распознавании единой сущности вещей, раджасичное — в различении ее частных атрибутов, тамасичное — в привязанности к единичному, «ничтожному» и т. д. (XVIII.20—39, ср. XVII.7—22). Упомянутая выше классификация элементов-условий любого действия напоминает учение великого грамматиста Панини о караках [24]. Санкхьяики по этой классификации дифференцировали локус действия (adhiṣṭhāna), агента (kartṛ), «инструментарий» (karaṇa), усилие (ceṣṭā) и судьбу (daiva); и здесь констатируется, что какое бы действие (умом, словом или делом) ни предпринял индивид, все пять компонентов должны быть налицо (XVIII.14—15).

---

[23] Уже в древней «Баудхаяна-шраутасутре» домашний обряд характеризуется через «отрицание» признаков торжественного обряда (XXIV.1—5).

[24] Имеется в виду систематизация значений падежей в панииевском «Восьмикнижии» через различные аспекты действия: именительный падеж соответствует агенту действия, «деятелю» (kartṛ), винительный — действию, объекту, цели (karma), инструментальный — средству осуществления действия (karaṇa). Т. Е. Катенина и В. И. Рудой правомерно увидели здесь истоки дифференциации различных типов причин в будущей философии (причина-производитель, причина-назначение, причина-материал и т. п.). См.: [Катенина, Рудой, 1980, с. 79].

В «Мокшадхарме» излагается биография уже упомянутого учителя санкхьяиков и йогинов Панчашикхи, который прославился не только как аскет, но и как полемист. Решив однажды освободить царя Митхилы от засилия ста учителей-настиков, отрицавших бытие Атмана и будущую жизнь, он «поверг их в смятение своими аргументами». «Конспект» его диспута с «нечестивцами» позволяет предположить, что учитель санкхьяиков имел дело как с натуралистами, так и с буддистами. В ответ на возражение первых по поводу того, что «уничтожение» живого существа засвидетельствовано опытом, что Атман есть не что иное, как тело, и что восприятие — единственно надежный источник знания, санкхьяик заявляет: перманентность Атмана подтверждается призыванием бестелесных божеств и «плодоносием» дел для посмертного состояния индивида, а главное, никто еще не доказал, будто бестелесное может трактоваться так же, как телесное. В ответ же на доводы буддистов, пытавшихся обосновать, что для нового рождения достаточно трех факторов: незнания, действия и «жажды» (см. выше в связи с корнями диспозиций сознания по Арада Каламе) без признания перманентного Атмана, санкхьяик возражает, что человеку нет никакого интереса подвизаться в благотворительности, образовании и аскезе, если плодами его действий воспользуется «другой» (Мбх. XII.211.20—41). Аргументация Панчашикхи была обращена не только к «внешним», но и к «своим» — к тем санкхьяикам и йогинам, которые настаивали на том, что лишь аскеты могут достичь «освобождения». Он предлагает им решить дилемму: благодаря чему, собственно, достигается освобождение — благодаря знанию или внешним знакам? Если благодаря знанию, то почему того же результата не может достичь и царь? А если благодаря внешним знакам, то и у царя есть свои знаки — его царские регалии (Мбх. XII.308.40—50).

С именем Панчашикхи ассоциируется и весьма развернутая классификационная схема. Так, калькулируя начала индивида, коим противостоит Атман, он сперва дает их список в таком виде: индрии, их объекты, «собственная природа» (svabhāva), мыслительная способность (cetanā), ум (manas), «вдох и выдох» (prāṇāpanau), «модификации» (vikāra) и «основы» (dhātu). За этим списком идет дефинирование индрий, его первого элемента. По экстенсио-

нальному определению, они суть ухо, кожа, язык, глаз, нос, по интенсиональному — такие «реалии» (guṇa), функционированию которых предшествует функционирование интеллекта. За дефинированием следует рефлексия на предмет дефинируемого: со-действие названных индрий и интеллекта обусловливает возникновение мыслительных актов (vijn̄āna), с коими связаны три вида ощущений (vedana), характеризуемые как радость, страдание и не-радость, нестрадание. После индрий дефинируются их объекты (XII.212.9—12). В аналогичной схеме, приписываемой уже вполне легендарному Асита Дэвале, индрии также вначале перечисляются, а затем определяются как «познающие свои объекты». Далее предметом анализа становятся функции индрий (зрение и т. д.) и их объекты (формы и т. д.), которые также определяются как «реалии» (guṇa). За определениями следует обобщение: индрии не могут сами познавать свои объекты: это осуществляет субъект (kṣetrajña) посредством индрий (Мбх. XII.267.12—15).

Любопытная онтологическая модель представлена во фрагменте «Мокшадхармы», который не ассоциируется ни с каким славным именем, но в котором засвидетельствована стадия понимания гун уже не как «реалий», но как трех состояний Пракрити. Последняя постигается,— на что прямо указывается в тексте,— посредством логического вывода исходя из ее «знаков» (liṅga). Духовный же субъект «надстраивается» над ней как не определяемый никакими «знаками». Все сущее в мире может быть записано по схеме Пуруша — не-Пуруша, что заставляет вспомнить о методе бинарных оппозиций у Арада Каламы (Мбх. XII.290.36—40). С периодом поздней древности в истории санкхьи соотносим пассаж из эпической «Сабхапарвы», где компетенция мифического риши Нарады в знании санкхья-йоги ассоциируется с искусством выводить заключения из посылок, «компетентностью в суждении о правильных и неправильных силлогистических утверждениях», владением «аргументами с четкими, правильно построенными умозаключениями» в связи с ценностями человеческого существования (Мбх. II.5) [25].

[25] Примечательно, что этот пассаж не включен в критическое издание,— видимо, потому, что его составители сочли свидетельства о столь изощренном диалектическом искусстве позднейшей интерполяцией.

Информация о философствовании санкхьяиков исходит и из других памятников, редактирование которых можно отнести к раннекушанской эпохе (I — II вв.). В «Законах Ману» даны определения саттвы, раджаса и тамаса, а также опыты подвидового классифицирования гунных состояний типа первой, второй, третьей ступеней в тамасичных, раджасичных и саттвичных перевоплощениях индивида (Мбх. XII.27—29, 31—50). Джайнский нарративно-дидактический сборник древних преданий «Найядхаммакахао» зафиксировал предание о полемике, которую вел с джайнским «святым» Тхаваччапуттой некий санкхьяик, по-магадхски Sua (разумеется, победу одержал не он), имя которого ассоциируется с Śuka — известным персонажем сказаний о санкхьяиках в «Махабхарате» [26].

Наконец, важнейшее свидетельство содержится в «Артхашастре», предложившей первое в индийской культуре определение философии в качестве дискурсивной, теоретической деятельности. Философия, терминологизируемая как ānvīkṣikī (букв. «исследование»), характеризуется как метанаука, «исследующая посредством аргументов» (hetubhir anvīkṣamāna) добродетель и не-добродетель в сфере Трех Вед, прибыль и убыток в сфере науки о хозяйстве, правильную и неправильную политику в сфере науки управления. Второе определение философии в том же пассаже гласит: «Философия — это санкхья, йога и локаята» [27]. Для нас же особенно важно, что теоретик науки государственного управления открывает свой список конкретных школ философии именно

---

[26] Мифический Шука является участником самого объемного диалога, посвященного изложению санкхьи в «Мокшадхарме» (Мбх. XII.224—246).

[27] См.: [Артхашастра, 1923, с. 4]. Это определение философии как «родовой» исследовательской деятельности, характеризуемой через три видовые деления, каждое из которых соответствует философскому направлению, выступает в качестве контраргумента против тех скептиков, которые не желают видеть индийского эквивалента философии в сугубо теоретическом дискурсе. К сожалению, среди индологов, оказавшихся под влиянием ложного и очень распространенного представления о том, что в Индии философия мыслилась не как теоретическое, но только как «практическое знание», оказались даже такие серьезные ученые, как М. Винтерниц, Г. фон Глазенапп и П. Хакер (к позиции последнего близка и точка зрения В. Хальбфасса), напрасно искавшие «оппозицию» трактату Каутильи в «Законах Ману». Названные авторы выступили с критикой Г. Якоби, который первым серьезно отнесся к определению философии в «Артхашастре». См.: [Якоби, 1911].

санкхьей. Нет сомнения, что это было обусловлено успехами санкхьяиков в том «искусстве правильных умозаключений», которое изучал риши Нарада, и вполне возможно, что дискурс санкхьяиков изучался царевичами и их придворными.

Наконец, «Юктидипика» свидетельствует о первых серьезных теоретических разногласиях в среде санкхьяиков. Ее свидетельства позволяют считать, что примерно в I — II вв. уже безусловно исторический философ по имени Паурика (Paurika) подвергает ревизии учение санкхьи о единичности мировой первоматерии — Прадхане, допуская ее множественность [28]. Более чем вероятно, что истоки его «диссидентства» обусловливались неудовлетворенностью положения о единстве Прадханы при объяснении того, как при «освобождении» одного из духовных субъектов другие могут оставаться «связанными» (по учению санкхьи, именно она ответственна за все, что с ними происходит, следовательно, ей приписываются взаимоисключающие функции).

Нет никаких оснований сомневаться в том, что, по крайней мере к концу древности, у санкхьяиков имелись и какие-то тексты. Вспомним, как санкхьяики противопоставлялись йогинам в качестве тех, кто опирается на определенные шастры [29]. Можно предположить, что санкхья знала традицию составления текстов в жанре «Шаштитантры» (букв. «учение о шестидесяти [топиках]») и что, ввиду калькулятивных интенций менталитета санкхьяиков, это были тексты типа индексов перечней — нечто наподобие матричных текстов протоабхидхармы [30]. На эту мысль наводят и явные аналогии экспозиции гун как «реалий» у санкхьяиков с презентацией драхм в «Дхаммасангани» и в предшествовавших ей таблицах абхидхармистов [31]. Возможно, что составлялись тексты и в других, более «привычных» жанрах.

О том, что текстов у древних санкхьяиков было много, допустимо предположить исходя из начального плюрализма их учительских традиций. Не исключено, что за именами

---

[28] См.: Юктидипика, 1967, с. 141.

[29] Интересно, однако, что в одном эпическом пассаже санкхьяикам приписывается даже составление «Йога-даршаны» (Мбх. XII.294.42—43).

[30] С важными аспектами аналитической деятельности абхидхармистов знакомит содержательная статья В. И. Рудого [Рудой, 1983].

[31] Этим параллелям посвящена специальная статья [Щербатской, 1934].

основателя санкхьи Капилы и его ученика Асури стоит обычный вторичный гностический миф [32], но безусловно, что функционировало много параллельных, хотя и «пересекавшихся» школ, которые одновременно разрабатывали знание эзотерическое и теоретическое в виде поколений «двуипостасных» учителей — гностиков и философов. Некоторые из них, такие как Панчашикха, пользовались большой известностью; от других, вроде Хариты, Баддхали, Кайраты, Ришабхешвары («окружающих» Паурику в списке имен учителей, приводимых той же «Юктидипикой» [33]), дошли преимущественно только имена.

В целом ситуация в древней санкхье вполне может быть описана словами известного американского индолога Й. ван Бойтенена: «Должно было существовать великое множество более или менее изолированных малых центров, в которых параллельные учения развивались из общих источников... Почти все, что там происходило, с неизбежностью исчезает из поля нашего зрения... Но у нас будут лучшие шансы восстановить то малое, на что мы можем опереться, если предположим здесь скорее наличие максимальных дивергенций, нежели единообразие учения» [34].

ШКОЛЫ ПРЕДКЛАССИЧЕСКОЙ САНКХЬИ

В состоянии континуума «атомарных» учительских традиций, разрабатывавших одновременно гностическое «тайнознание» и философские изыскания, санкхья вступила в новую стадию своего существования, которая приходилась на исторический отрезок, перекрывающий позднекушанский и раннегуптский периоды — III—V вв.

Большинство основных направлений индийской мысли уже к концу той эпохи предприняли шаги, необходимые

---

[32] В статье Э. Конзе был намечен и такой момент общности гностицизма и буддизма, как возведение начала традиции к отдаленным от истории, «параисторическим» личностям. Нет сомнения, что ту же ситуацию моделирует в традиции санкхьи (она находит отражение во многих комментариях к СК) и обращение брахмана Асуры великим риши Капилой [Конзе, 1967, с. 658—659].

[33] См.: Юктидипика, 1967, с. 145.

[34] Бойтенен, 1957, с. 101—102.

для сложения базовых текстов, маркировавших канон их учения. Первыми в этом преуспели, вероятнее всего, вайшешики, которые, несмотря на заметные внутренние разногласия [35], смогли унифицировать свое наследие уже ко II в. в виде приписываемых Канаде «Вайшешика-сутр». Несколько позднее завершилось сложение громоздкого собрания сутр и их основных оппонентов — мимансаков. К рубежу III—IV вв. глубокий плюрализм в среде ведантистов был «ограничен» победой их «ортодоксального» направления, персонифицированного в лице Бадараяны и представившего «Брахма-сутры» [36]. Сложнее дело обстояло с каноническим текстом ньяи, так как есть основания полагать, что вначале он был представлен остовом некоего пособия по контроверсии (соответствовало материалу книг I и V), к коему несколько позднее были добавлены «доктринальные порции» (материал

[35] В «Вайшешика-сутрах» можно, например, различить скрытую полемику сутракарина, придерживавшегося «ортодоксального» воззрения, согласно которому субстанция «ветер» удостоверяется только авторитетным свидетельством, с теми, кто считал, что и в данном случае можно положиться на выводное знание (II.1). Важны и данные китайской буддийской традиции о разделении вайшешиков на 18 школ, значение которых подчеркивал японский исследователь Х. Уи [Лысенко, 1986, с. 25].

[36] «Брахма-сутры» постоянно свидетельствуют об альтернативных течениях в веданте, которые расходятся по многим, и притом существенно важным, вопросам с сутракарином. Так, некоторые внутренние оппоненты считали возможным интерпретировать древние образы «состоящего из блаженства», «вместилище неба и земли» как аллегории не Брахмана, а индивидуального Атмана (I.1.12—13, I.2.18—22). Оппоненты-ведантисты возражали сторонникам «ортодоксальной» доктрины строгого монизма (и возражали весьма разумно), что идентификация Брахмана и индивидуального Атмана с неизбежностью ведет к снятию различения добра и зла (II.1.21—23). Те же или другие сторонники дифференциации абсолютного и индивидуального Атмана отстаивали возможность описания последнего как «атомарного» (II.3.19—31). В некоторых случаях упоминаются расхождения во взглядах самых именитых учителей веданты. Каршнаджини, например, настаивал на том, что индивидуальный Атман трансмигрирует из-за «остаточной кармы», а Бадари — что только из-за поведения индивида в последнем рождении, тогда как сутракарин избирает срединный путь решения этой проблемы (III.1.9—11). Есть основания полагать, что ведантистские авторитеты расходились и в таком важном вопросе, как максимально экономное определение сущности Брахмана, а также в связи с релевантностью некоторых сравнений (типа возможности представить Брахмана в облике солнца, которое едино, но отражается на поверхности воды многообразно). По-разному Бадари, Джаймини и сутракарин веданты решают и вопрос о наличии/отсутствии тела и органов чувств у того «знающего», который уже приближается к «миру Брахмана» (IV.4.10—14).

книг II—IV) [37]. Но поскольку к рубежу IV—V вв. относится создание уже «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны, то, по крайней мере, в IV в. процесс унификации базового текста ньяи должен был завершиться. Расхождения по многим вопросам авторитетов йоги [38], а также отмеченная одним из составителей эпоса их склонность доверять больше «инсайту», чем шастрам, объясняет «запаздывание» сутр йоги, хотя можно предположить, что сутры Патанджали появились одновременно с комментарием Ватсьяяны. Процесс канонизации учений отмечается и у настиков: во II—III вв. формируется базовый текст мадхьямиков — «Муля-мадхьямака-шастра» Нагарджуны, к которому сразу составляются комментарии, и, видимо, к концу рассматриваемого периода завершается редактирование джайнской «Таттвартхадхигама-сутры» Умасвати, принимаемой и шветамбарами и дигамбарами.

Канонический текст не появляется только в одном из основных направлений мысли, им и оказывается традиция санкхьи. Эта ситуация представляется тем более удивительной, что санкхьяики начали выдвигать свои доктрины едва ли не раньше названных течений и, судя по данным «Брахмаджала-сутты», определенно еще в добуддийскую эпоху. Ключ к загадке дает та же «Юктидипика», автор которой в своем предисловии, отстаивая достоинства СК, отмечает, что даже если бы она была лишь «сколком» с

---

[37] Таков смысл весьма, на наш взгляд, убедительной концепции крупного австрийского индолога Г. Оберхаммера, который специально исследовал индийскую традицию текстов, посвященных теории контроверсии (Vada-Tradition), и обнаружил, что прямые композиционные соответствия первой и последней книг «Ньяя-сутр» теории дебатов в «Чарака-самхите» позволяют видеть в этих двух книгах нечто вроде двух частей одного древнего текста. См.: [Оберхаммер, 1963, с. 102—103]. Сходных воззрений придерживается его соотечественник историк философии Э. Штайнкелльнер. См.: [*Штайнкелльнер, 1965, с. 149*].

[38] По одной только проблеме адекватной стратегии подавления активности индрии было высказано по меньшей мере три основные точки зрения: 1) что ее надо подавлять, 2) что, напротив, ей следует дать «истощиться» в наслаждении объектами чувств (ср.: позиция гностиков-либертинистов), 3) что объектом контроля должен быть прежде всего ум, менталитет, а после того как он станет «однонаправленным», флюктуации индрий прекратятся сами. Последняя точка зрения, приписываемая учителю Джайгишавье, и была принята «ортодоксальной» йогой (см.: Йога-сутра-бхашья (II.15)). Джайгишавье и плюрализму в традиции йоги посвящена наша специальная статья [Шохин, 1993].

прежней, «большой Тантры» (подразумевается «Шаштитантра»), то и в этом случае она ни в чем не уступала бы «текстам, принадлежащим Патанджали, Панчадхикаране, "свите Варшаганьи" и прочим»; ведь и они считаются тантрами, ибо содержат все предметы учения, составлявшие содержание Тантры [39]. Из этого следует, что канонического текста у санкхьяиков не было потому, что... текстов было слишком много. Положение во взаимоотношениях школ санкхьи, которые «канонизировали» сам принцип плюрализма, напоминало, вероятно, ситуацию в ведийской религии, названной Ф. Макс Мюллером катенотеизмом, когда каждый бог был самым главным.

С этими равноправными «богами» нам и помогут разобраться источники. Основной массив сведений исходит все из той же бесценной как исторический документ «Юктидипики», а также из других комментариев к СК. Важные свидетельства сохранились и в близкой санкхьяикам традиции йоги — они были собраны в «Йога-бхашье» Вьясы (VI—VII вв.). К третьей по значению группе источников относятся памятники буддийских философов. Последняя группа включает комментарии джайнских философов и представителей некоторых брахманистских школ.

Сведения о воззрениях предшественников Ишваракришны весьма фрагментарны и «контекстны»: в подавляющем большинстве случаев они опираются на комментаторов СК, которых интересовало только то, в чем Ишваракришна сходится и соответственно расходится со своими единомышленниками-оппонентами (в случае с Вьясой мы имеем свидетельства, представлявшиеся ему актуальными в связи с положениями «Йога-сутр»). Потому несмотря на сравнительно немалый объем нашей информации о санкхьяиках рассматриваемого периода, она представляет собой лишь небольшую часть наследия предклассической санкхьи.

Вначале мы систематизируем свидетельства об основных главах школ санкхьяиков, имена которых до нас дошли; затем обратимся к «анонимным» высказываниям предшественников Ишваракришны; завершим же свидетельствами

[39] См.: Юктидипика, 1967, с. 5.

о текстах, предшествовавших СК,— об их жанре и содержании.

§ 1. Школа *Панчадхикараны* (Pañcādhikaraṇa) разрабатывала порядок происхождения космических эонов и считала, что «старшим» из них после Непроявленного является Великий/Махат, как и большинство, но в отличие от других «производила» индрии непосредственно от материальных первоэлементов, а не от Эготизма/Аханкары.

Далее, в отличие от других школ последователи Панчадхикараны рассматривали компоненты «инструментария» (собирательное обозначение всех ментально-перцептивно-моторных способностей индивида) как tabula rasa, указывая, что они подобны «чистой доске», «пустой деревне» или высохшему руслу реки, а потому познавательный опыт определяется только «извне» — «инструментарий» должен «наполняться» из резервуара Прадханы. Согласно их доктрине этот «инструментарий» состоит из десяти компонентов, т. е. только десять внешних индрий считаются его «полноправными» элементами.

Панчадхикарана специально разрабатывал концепцию тонкого тела — субтильной структуры, опосредующей контакт духовного субъекта с физическими телами в трансмиграции (в эпоху древности эта тема не разрабатывалась). «Метаморфозное тело» (vaivartaṃ šarīram), интегрирующее «инструментарий», входит в лоно физического тела и перемещается под действием баланса добродетели и не-добродетели, накопленных в прошлом существовании, в трех регионах (небо, ад, человеческий мир). Таким образом, перманентное «метаморфозное тело» — эта колесница Пуруши — соединяется и разъединяется с внешними, преходящими телами.

Другим предметом изыскания Панчадхикараны была классификация 8 диспозиций сознания, которые в рассматриваемую эпоху уже «стабилизировались» как добродетель — не-добродетель, знание — не-знание, устраненность — неустраненность, способности — не-способности. Этот авторитет выделял два родовых уровня знания: «природный» (prākṛta) и «производный» (vaikṛta), из которых первый распределяется на три видовых: «идентичное началу мира» (tattvasama), «присущное» (sāṃsiddhika) и «приобретаемое»

(ābhiṣyandika), а второй — на две: «непосредственные» (svavaikṛta) и «опосредованные» (paravaikṛta) [40].

Школа Патанджали (Patañjali), которого не следует отождествлять с составителем сутр йоги, поставляла основных оппонентов последователям Панчадхикараны по большинству проблем (за исключением вопроса о том, какой эон относится к «старейшим» после Непроявленного). Патанджали считал, что активность «инструментария» определяется всецело им самим (и не требует никакой «помощи» извне), сумма компонентов этого «инструментария» числом 12 (индрии + ум + интеллект), и отстаивал альтернативную концепцию тонкого тела. Согласно Патанджали, каждое тонкое тело, «доставив» в предшествующий период индрии в области «семени кармы», дает возможность «инструментарию» принять «условия кармы» и устраняется, а затем благодаря «силе кармы» и балансу добродетели и не-добродетели в последнем воплощении возникает новое тонкое тело и т. д. Таким образом, правильно говорить не о тонком теле, но о серии тонких тел, нумерологически совпадающих с физическими телами.

У Патанджали была и своя специфическая доктрина, по которой «не следует умножать сущности»: он полагал, что Эготизм/Аханкара не есть самостоятельное космическое начало, но лишь аспект, модус «идея-Я» в Великом/Махате (потому компонентов «инструментария» он и насчитывал 12, а не 13). Здесь он находился в оппозиции ко всем остальным школам санкхьяиков [41].

Варшаганья и его школа. С этим учителем, имя которого известно уже из «Махабхараты», связан целый круг полулегендарных, полуисторических преданий, фрагменты коих воспроизводятся в китайской буддийской литературе. Так, в «Жизни Васубандху» Парамартхи, составленной в середине VI в. в Кантоне, в связи с другим видным санкхьяиком —

---

[40] Возможно, «идентичное началу мира» означает, что этот уровень диспозиций сознания как-то соотносится с процессом внутри Великого/Махата, когда одновременно с этим эманатом возникает и его знание, имманентные и приобретаемые диспозиции сознания предполагают уже наличие тела у индивида; «непосредственные» соотносимы с размышлением, «опосредованные» — с семью другими видами «достижений». Все фрагменты Панчадхикараны и их истолкования представлены в «Юктидипике». См.: [Юктидипика, 1967, с. 91, 112, 121, 123, 124]; ср.: [Бхаттачарья, 1951, с. 181—182].

[41] Все фрагменты Патанджали собраны в «Юктидипике». См.: [Юктидипика, 1967, с. 27, 91, 112, 121, 124].

Виндхьявасином, сообщается, что он проходил курс обучения у царя нагов (полузмеи-полулюди) по имени P'i-li-cha-kiana (= Vṛṣagaṇa или Vārṣagaṇa), жившего у озера близ Виндхийских гор (Центральная Индия). Этот царь нагов почитался крупнейшим экспертом в санкхье. Ученик же знаменитого Сюаньцзана — Куйцзи (VII в.) сообщает, что среди последователей основателя санкхьи Капилы выделялись те, кто составлял 18 школ под эгидой некоего Ba-li-sha, имя которого означает «Дождь» (Varsa), поскольку он родился в сезон дождей. Его же последователи образовали «свиту Дождя» (Vārṣagaṇya). Сочинение их наставника Куйцзи обозначается как «Золотое семидесятистишье» [42].

Основное, что следует из этих легенд для историка философии, заключается в признании самого широкого плюрализма в традиции санкхьи (при всей каноничности числа 18 и буддийских авторов оно, бесспорно, указывает на множественность параллельных школ), в том, что интересующий нас учитель «обобщает» целый клан санкхьяиков, а также в том, что они опирались на некоторый приписываемый ему текст.

Свидетельства же об учении мыслителей, так или иначе соотносимых с этим кланом санкхьяиков, позволяют дифференцировать имена: Vārṣagaṇya — как имя самого Варшаганьи, Vṛṣagaṇavīra — как имя одного из представителей этого клана и обозначение Vārṣagaṇāḥ («свита Варшаганьи»), релевантное в связи с последователями основателя клана [43]. Фрагменты, соотносимые с первыми двумя именами, будут рассмотрены сейчас, а те, что соотносятся с третьим названием (источники позволяют увидеть не только сходства, но и различия в философствовании основателя клана и «его свиты») — чуть позднее.

---

[42] Сообщения китайских источников приводятся по переводу М. Такакусу, основательно исследовавшего историю санкхьи [Такакусу, 1904, с. 40—41, 38].

[43] Э. Фрауваллнер считал, что самого учителя звали Vṛsagana, а его последователей — Vārṣagaṇya или Vārsagana [Фрауваллнер, 1973, с. 224], (ср.: [Оберхаммер, 1991, с. 46]). С этой трактовкой согласиться нельзя, поскольку в цитатах встречается и Bhagavan Vārṣagaṇya, что может означать только единичную личность, и притом исключительно «престижную». Наше распределение имен соответствует и предложенному П. Чакраварти. См.: [Чакраварти, 1951, с. 137—138].

По предмету постоянных дискуссий санкхьяиков в связи с функционированием «инструментария» Варшаганья занял срединную позицию между «экстремистом» Панчадхикараной, начисто отрицавшим внутренние источники этого функционирования, и Патанджали, считавшим, что «инструментарий» не нуждается в поддержке извне. Преимущественно он поддерживается Прадханой, но в малой мере опирается и на собственные ресурсы.

В дискуссиях по космогоническим топикам Варшаганья предложил аккумулятивную концепцию происхождения субтильных протоэлементов (танматры), полуматериальных источников материальных первоэлементов (на стадии древности эта концепция еще не разрабатывалась). Если большинство санкхьяиков полагали, что танматра звука есть «чистый звук», танматра формы — «чистая форма», танматра осязаемости — «чистая осязаемость» и т. д., то Варшаганья видел в танматре формы «чистую форму» плюс «чистый звук», в танматре осязаемости «чистую осязаемость» плюс «чистую форму» плюс «чистый звук» и т. д.

Специальное внимание Варшаганья уделяет обоснованию того, каким образом три гуны, взаимоантагонистичные по природе, могут «кооперироваться», решая общие задачи. Приписываемый ему афоризм гласит: «Формы и функции [трех гун], достигшие приоритета, взаимоантагонистичны, но обычные [их проявления] взаимодействуют с достигшими приоритета». Согласно «Юктидипике», подразумевается аналогия с явлениями обычного опыта: взаимоантагонистичные огонь и вода взаимодействуют при варке, свет и тень — при освещении мелких предметов и т. д. (ср. Йога-бхашья II.15).

Вачаспати Мишра в своем ведантистском комментарии «Бхамати» (II.1.2.3) приписывает Варшаганье стих, который в «Йога-бхашье» звучит так:

Высшая форма гун не входит в сферу видимого.
Но входящее в сферу видимого подобно фантому
и совсем пусто.

Есть основания доверять этой атрибуции, так как здесь речь идет о той же теме различения «коренных» — ноуменальных и «обычных» — феноменальных уровней бытия трех гун, о чем шла речь в предыдущем фрагменте.

Согласно тому же Вачаспати Мишре,— уже в его комментарии к СК, — основополагающая и для санкхьи и для йоги классификация не-знания, которая включает помимо самого незнания (avidyā) также «самость» (букв. «яй-ность», asmitā), страсть, отвращение и привязанность к жизни, тоже восходит к Варшаганье и его схеме «пятичленное незнание» (pañcaparvāvidyā).

Свидетельство базового текста буддистов-виджнянавадинов «Йогачара-бхуми» Асанги/Майтреи (IV — V вв.) позволяет считать, что к эпохе Варшаганьи санкхьяики уже сформулировали свою знаменитую доктрину причинности — саткарья-ваду, по которой следствие предсуществует в причине (в непроявленном состоянии) и лишь «выявляется» позднее. Данное предположение вытекает из того, что Варшаганья вносит в эту доктрину одно, весьма тонкое, уточнение. А именно, этот doctor subtilis санкхьяиков указывает, что «следствие существует в причине перманентно посредством перманентного времени и постоянно посредством времени постоянного».

Один фрагмент Варшаганьи позволяет думать, что он выступал и как полемист. Вьяса, сопоставляя две доктрины причины мира — у санкхьяиков и вайшешиков,— приводит его высказывание, отстраняя атомы как материальную причину мира: «Ввиду отсутствия различия в [аспектах] формы, промежутка и рода нет множественности в корне [вещей]». Нельзя сомневаться и в том, что не только Вьяса, но и Варшаганья отвергает плюралистическую модель материальной причины мира ньяя-вайшешики [44].

Что касается Вришаганавиры (букв. «Герой из Вришаганов»), то к нему относится лишь один фрагмент «Юктидипики» — в контексте обсуждения проблемы, с помощью какого источника знания может быть познан объект прошедшего или будущего времени. Согласно Вришаганавире, познание «сокрытого» объекта возможно только посредством умозаключения или слова авторитета [45].

---

[44] Большая часть фрагментов Варшаганьи приведена в «Юктидипике». См.: [Юктидипика, 1967, с. 61, 91]. Цитату Вачаспати Мишры см.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 117]. В связи с параллельными фрагментами «Йога-бхашьи» см.: [Вьяса, 1963, с. 153]. Данные «Йогачара-бхуми» анализируются в статье [Рюегг, 1962].

[45] См.: [Юктидипика, 1967, с. 110].

«Свита Варшаганьи». В дискуссиях санкхьяиков по космогоническим вопросам эти философы, по данным «Юктидипики», солидаризируются с Панчадхикараной и Патанджали, признавая Великий/Махат «старейшим» эоном после Непроявленного, но предлагают новый, в сравнении с их оппонентами, канонический набор компонентов «инструментария». Таковых 13, они складываются из десяти внешних индрий и трех внутренних, ментальных способностей (интеллект, примысливание-себя и ум).

С тематикой самого Варшаганьи этих философов сближает разработка доктрины причинности. Васубандху в «Абхидхарма-коше», в своей полемике с вайбхашиками, указывает, что их учение о причинности не отличается в конечном счете от доктрины «свиты Варшаганьи», по которой «нет ни возникновения нового, ни уничтожения сущего: сущее существует всегда, не-сущее существовать не будет» (ср. цитата в Йога-бхашье IV.12). Применительно к мироописанию та же их доктрина засвидетельствована в «Юктидипике» и «Йога-бхашье» (III.13). Рассматриваемые философы считают, что хотя три мира время от времени уходят из поля зрения (в периоды космических диссолюций), это не означает, что они уходят и из бытия, так как «уничтожение бытия» принято быть не может (vināśapratiṣedhāt).

Сопоставляя различные определения восприятия, предложенные философскими системами в сутрах ньяи, вайшешики, мимансы и в «Прамана-самуччае» Дигнаги, автор «Юктидипики» воспроизводит и то, которого придерживалась «свита Варшаганьи»,— восприятие есть просто «функционирование слуха и прочих [индрий]».

Тот же источник сообщает, что по учению этих философов первый эманат Непроявленного — Мировой разум, единый и общий «для каждого Пуруши». Из контекста данного фрагмента можно вывести, что они мыслили его соотносимым с каждым тонким телом, а также, вероятно, что имела место и альтернативная точка зрения, согласно которой первый эманат Прадханы можно «плюрализировать» (ср. «умножение» самой Прадханы у Паурики).

«Свита Варшаганьи» обсуждала и такой непростой для санкхьи вопрос, как природа самого познавательного акта. Духовный субъект, Пуруша, лишенный санкхьяиками всех

признаков активности, должен как-то освещать механический процесс познания, за который ответствен происходящий от Прадханы трехгунный «инструментарий». Потому они предложили компромисс, оказавшийся продуктивным и для всей последующей истории санкхьи: Пуруша не причастен реальному познанию, но каким-то образом входит в флюктуации интеллекта.

Следующий фрагмент этих философов, вероятно, связан с их полемикой с оппонентами санкхьи, которые не видели возможности объяснить, как Первоначало санкхьяиков, признаваемое бессознательным, осуществляет целеполагающую деятельность. В ответ на это потенциальное возражение констатируется: «Деятельность Прадханы, имеющая место в начале [каждого] миропроявления, бессознательна и Пурушей не присваиваема».

О правомерности нашего предположения свидетельствует одна аналогия, приводимая «свитой Варшаганьи» в подтверждение тезиса о том, что даже бессознательные начала могут воздействовать на сознательные. Согласно «Юктидипике», бессознательная Прадхана, по их мнению, может воздействовать на Пурушу подобно тому как бессознательные тела женщины и мужчины могут воздействовать на их сознание (когда они созерцают друг друга) [46].

Виндхьявасин (Vindhyāvāsin, Vindhyāvāsa). Об этом интересном, мы бы даже сказали оригинальнейшем, философе санкхьяиков сведения значительно более подробные, чем о всех его предшественниках, вместе взятых.

Касаясь легенд о Варшаганье, мы уже отмечали, что к нему (в соответствии с «Жизнью Васубандху» Парамартхи) пришел учиться и этот философ, который, судя по имени, был жителем Виндхийских гор, т. е. Центральной Индии. Далее Парамартха сообщает, что Виндхьявасин, изучив шастру своего наставника, подверг ее полной ревизии и составил собственный текст — «Санкхья-шастру». После этого он отправился в культурную столицу Индии той эпохи — Айодхью, чтобы вызвать на диспут некоторых буддийских «мастеров». Однако Манорatха и Васубандху были

[46] Данные «Юктидипики» по «свите Варшаганьи» представлены в издании: [Юктидипика, 1967, с. 57, 79, 85, 112, 121, 142], «Йога-бхашьи» — в [Вьяса, 1963, с. 165], Васубандху — в EIPh, т. 4, с. 139.

в отлучке, когда санкхьяик бросил свою перчатку в том славном городе, и поднять ее смог только престарелый учитель Васубандху по имени Буддамитра. Видхьявасин в полемике победил, и царь Викрамадитья наградил его тремя лаккхами золота. Увенчанный славой санкхьяик вернулся к себе на родину и вскоре ушел в мир иной. Придя в Айодхью, Васубандху в связи со случившимся необычайно разгневался и начал поиски обидчика буддистов. Хотя он узнал, что оппонент умер, он все же составил письменный ответ санкхьяикам под названием «Парамартха-саптати» («Семидесятистишье о конечной истине»), в котором опровергалась «Санкхья-шастра» Виндхьявасина, и получил в награду те же три лакха золота от царя, правившего после Викрамадитьи [47]. Куйцзи солидарен с Парамартхой в том, что санкхьяик в споре победил буддийского монаха и был награжден, и соотносит с этой наградой название его текста — «Суварна-саптати» («Золотое семидесятистишье»), которое он сам же приписывал Варшаганье. Но он сообщает и нечто уже никак не следующее из повествования Парамартхи, а именно, что сам Васубандху составил прозаический комментарий к «Золотому семидесятистишью», в котором объяснил его смысл и одновременно отметил логические неувязки [48]. С Куйцзи и началась фиксация этой версии событий в китайской литературе (частично и в санкхьеведении).

Все приведенные сведения заслуживают пристального внимания, за исключением явно легендарной версии относительно того, что Васубандху был комментатором «Золотого семидесятистишья». Она опровергается хотя бы тем, что Парамартха, превосходно знавший все тонкости взаимоотношений санкхьяиков и буддистов и писавший биографию Васубандху (где он касается этих взаимоотношений), даже не намекает на нее. Не подтверждается она и другими источниками по Васубандху. Объясняется же ее появление, вероятно, тем, что Куйцзи был введен в заблуждение текстом под названием «Золотое семидесятистишье», который действительно был переведен на китайский язык буддийским монахом (притом тем же Парамартхой) и оригинал которого

---

[47] Версия Парамартхи приводится по научному изысканию: [Такакусу, 1905, с. 40—47], ср.: [Васильев, 1857, с. 219—220].

[48] Версия Куйцзи приводится по: EIPh, т. 4, с. 132.

был, однако, отнюдь не буддийским. Сочинение Парамартхи выявляет три важных «узла» в биографии Виндхьявасина: ученичество в школе круга Варшаганьи (разумеется, вряд ли у самого «гроссмейстера» этого ордена), критическое отношение к «свите Варшаганьи» и создание собственной шастры (т. е. текста новой школы), наконец, острое и успешное соперничество с буддистами. Поскольку его рассказ глубоко реалистичен и вполне соответствует интеллектуально-культурной ситуации в гуптскую эпоху, мы можем быть уверены в том, что Виндхьявасин оказался на гребне волны «брахманистского возрождения» при великом Викрамадитье и что его победа весьма чувствительно задела Васубандху. На твердой почве мы стоим и в связи с вопросами датировки. Диспут Виндхьявасина с буддистом должен был состояться при Чандрагупте II, который царствовал в 376—415 гг. Судя по сообщению о скорой кончине санкхьяика после победы в диспуте, он едва ли дожил до правления Кумарагупты I (415—454), наградившего Васубандху, который был его младшим современником. Исходя из этого датировка жизни Виндхьявасина IV—V вв. будет вполне точной.

К сожалению, от «Санкхья-шастры», где подверглось ревизии наследие круга Варшаганьи, ничего не осталось. Однако сохранившиеся фрагменты подтверждают, что Виндхьявасин отличался особой мировоззренческой конфликтностью даже на фоне обычной амбициозности санкхьяиков (нет сомнения, что три взаимоантагонистичные гуны отражают основную интенцию развития самой традиции санкхьи).

Doctor invicibilis санкхьяиков вмешался во все три основные дискуссии их главных течений. Компонентов «инструментария» у него не 10 (как у Панчадхикараны), не 12 (как у Патанджали) и не 13 (как у «свиты Варшаганьи»), а 11. В порядок эманаций космических эонов он также не преминул внести свой порядок: из Мирового разума происходит не только Эготизм, но и непосредственно пять танматр. Если Патанджали применил «Оккамову бритву» к Эготизму, то Виндхьявасин — к тонкому телу. Поскольку индрии у него обладают способностью «всепроницаемости», то нужды в тонком теле, ответственном за их доставку в «семя кармы», уже нет, а потому оно не существует. Это

«снятие» тонкого тела приписывается Виндхьявасину также Кумарила Бхаттой и Медхадитхи в комментарии к «Законам Ману» (I.55). Наконец, одним росчерком пера он упростил всю громоздкую классификацию диспозиций сознания Панчадхикараны. «Срезав» на их «природном» уровне первые два вида — «идентичный началу мира» и «присущный», он оставляет только «приобретаемые» диспозиции, считая, что даже Капила для получения знания должен был в течение многих мировых периодов у кого-то учиться.

По свидетельству Камалашилы, комментатора «Таттва-санграхи» Шантаракшиты (VIII в.), Виндхьявасин отстаивал учение о предсуществовании следствия в причине. На это указывает популярный иронический стих буддистов, цитируемый в данном тексте:

Что творог — то и молоко, что молоко — то
и творог,—
Сказано Рудрилой и обнародовано Виндхьявасином.

Отсюда следует, что в этом вопросе он был солидарен и с Варшаганьей, и с его «свитой».

Однако этот тонкий мыслитель не удовлетворился той достаточно тривиальной дефиницией восприятия, которая была предложена «свитой». И он доводит ее до нужной кондиции, уточняя, по данным Сиддхасена Дивакары, что восприятие есть «функционирование слуха и прочих [индрий], не сопровождаемое рефлексией».

Согласно «Юктидипике», Ишваракришна не углубляется в тему десятичленной процедуры логического дискурса, которая была изложена в «других тантрах» такими философами, как Виндхьявасин. Первым компонентом этой дискурсивной модели было «желание познания» (jijñāsā).

Уже отмечалось, что Виндхьявасин отказался от тонкого тела за его ненужностью при всепроницаемости индрий. Эта доктрина, вероятно, и специально им акцентировалась — в пику другим школам санкхьи, считавшим индрии «проницающими», но ограниченными в своих сферах.

С повышением статуса индрий хорошо сочетается «возвеличение» им и 11-й индрии — ума. Если остальные санкхьяики считали ответственным за постижение вещей интеллект, то Виндхьявасин передает эту функцию уму-манасу.

Впрочем, различия между всеми тремя ментальными способностями у него достаточно факультативны. Другие школы санкхьи настаивали на фиксированном распределении функций конституирования опыта (saṃkalpa), примысливания-себя (abhimāna) и решения (adhyavasāya), а этот нонконформист считал, что речь идет о трех модальностях единого менталитета.

Хотя стих, приписываемый Виндхьявасину поздним комментатором джайнской «Шаддаршана-самуччаи» Гунартаной (XIV в.), является, по всей видимости, апокрифическим, он неплохо отражает отточенность мысли знаменитого санкхьяика:

Пуруша, неизменяющийся, делает бессознательный
ум отражающим
Его блеск — ввиду смежности, как кристалл [краснеет]
вблизи розы.

Поскольку тема контакта Пуруши и интеллекта обсуждалась уже «свитой Варшаганьи», нет ничего невероятного, что как-то на этот счет высказывался и Виндхьявасин.

Наконец, комментатор «Миманса-сутра-бхашьи» Кумарила и его толкователь Умбека приписывают Виндхьявасину доктрину, свидетельствующую о том, что этот тонкий философ не был равнодушен и к проблеме универсалий. По их данным, он отрицал за «общностями» (sāmānya) или «родами» онтологическую автономность, но мыслил их как общее сходство вещей, принадлежащих к группе элементов (piṇḍasārūpyaṃ sāmānyam). Из этого следует, что индийский философ, столько раз пользовавшийся «бритвой Оккама», был, подобно этому британскому схоласту, сторонником номинализма [49].

Сказанным ограничиваются наши сведения о наиболее ярких санкхьяиках, известных по именам. Правда, в списке учителей санкхьи в «Юктидипике» указаны Каундинья, Мука и другие (в перечне они стоят после Виндхьявасина), но кроме имен от них пока ничего не дошло.

---

[49] С фрагментами Виндхьявасина по «Юктидипике» знакомит [Юктидипика, 1967, с. 3, 91, 121, 123], со стихом, приводимым Камалашилой,— [Шантаракшита, 1968, с. 29], со свидетельствами мимансаков — [Чакраварти, 1951, с. 142—144].

Анонимные философы. Помимо текстов, принадлежавших названным авторитетам, в литературе цитируются многочисленные прозаические пассажи и стихи (большинство из них — популярные в среде санкхьяиков максимы-гномы). Определить, какие из них соотносимы с периодом, предшествовавшим созданию СК, можно только в контексте, в каждом случае конкретно, так как многие цитаты и ссылки на предшествующих философов вполне могли приводиться, да и приводились (притом не только в традиции санкхьи, но и в любой другой), чтобы придать авторитетность тому или иному положению учения как бы постфактум. Поэтому при дифференциации таких цитируемых фрагментов древних и псевдодревних исследователю приходится руководствоваться в конечном счете только собственной интуицией.

В ряде случаев относительно древними, но, по существу, анонимными оказываются и положения, приписываемые какому-либо древнему авторитету. Так, «Йога-бхашья» Вьясы содержит корпус афоризмов, приписываемых Вачаспати Мишрой не кому иному, как Панчашикхе, однако не обнаруживающих ни малейшей связи с тем, что нам известно об этом учителе из анонимных эпических источников. Таким образом, собрание афоризмов можно назвать сентенциями псевдо-Панчашикхи. Отдельные из них цитируются в комментариях к СК, например, афоризм, согласно которому заслуга от совершения жертвоприношений всегда сопровождается «малым вредом» из-за нарушения предписания о невреждении живым существам [50]. Подавляющее большинство этих сентенций приводится в памятниках классической йоги («Йога-бхашья» и «Таттва-вайшаради»), т. е. не относится, собственно, к традиции санкхьи [51].

Наиболее важные и одновременно надежные сведения об анонимных предшественниках Ишваракришны дает та же «Юктидипика» при цитировании мнений «именитых» авторитетов. Она, например, указывает, что Панчадхикарана, Патанджали, «свита Варшаганьи» и другие противостояли мнению «некоторых», считавших первым по «старшинству» космическим эоном после Непроявленного не

---

[50] См. ниже примеч. 14 к карике 2.

[51] Фрагменты псевдо-Панчашикхи были собраны в публикации: [Гарбе, 1893].

Мировой разум, а иное начало — «неопределимой природы» (anirdešyasvarūpa), и это свидетельство указанный источник содержит в весьма важном пассаже, где комментируется общая схема эманаций космических начал из Непроявленного [52].

Рассматривая же громоздкую классификацию диспозиций сознания у Панчадхикараны, «Юктидипика», как бы в подтверждение, приводит цитату из стиха, в которой, однако, дается более экономная «запись» уровней этих диспозиций сознания, позволяющая редуцировать их до трех видов (из коих два относятся к первому уровню по классификации Панчадхикараны, одно — ко второму): «идентичное началу мира» (tattvasama), «приобретаемое» (ābhiṣyandika) и «производное» (vaikṛta) [53].

При цитировании же мнения «свиты Варшаганьи» в связи с тем, что духовный субъект как бы попадает во флюктуации интеллекта, приводится стих:

Как интеллект, так и «Муж» является как бы
принимающим форму [отражаемого] объекта,
Когда на него падает тень интеллекта — потому
«познающий» уподобляется драгоценному камню [54].

«Старцы санкхьи» цитируются в «Юктидипике» (как и у Вачаспати Мишры) для обоснования доктрины причинности о предсуществовании следствия в причине. «Юктидипика» цитирует еще один стих, направленный против оппонентов санкхьи (прежде всего ньяя-вайшешика), которые настаивают на том, что следствие было вещью бытийно новой по отношению к своим причинам:

Исходя из несуществования [следствия в причине],
невозможна его связь с деятелем, связанным с
существованием,
И у желающего возникновения не-сущего не будет
порядка [55].

В связи с изложением доктрины о бездеятельности Пуруши цитируется целая цепочка стихов, завершающаяся аналогией:

---

[52] Юктидипика, 1967, с. 91.

[53] Там же, с. 123.

[54] Там же, с. 80.

[55] Там же, с. 52. Другие стихи приводятся в комментарии Вачаспати Мишры к карике 9. См. также примеч. 8 к той же карике.

Как дети бывают едоками пищи, не ими приготовленной,
Так и Пуруша — вкуситель плодов не им воспринятых
объектов [56].

Мнемонические стихи сопровождают объяснения того, как духовный субъект и когнитивный аппарат меняются местами и Пуруша принимает вид деятеля, тогда как реально деятельны только гуны:

Интеллект, управляемый сознанием, является
как бы сознательным,
Атман же, пребывающий среди деятельных [гун],
«вкушающий» — как бы деятелем [57].

На возражение противникам санкхьи, утверждавшим, что ее доктрина о миросозидании Прадханой мировых феноменов ради закабаления Пуруши, от которого он должен быть ею же освобожден, нелогична, «Юктидипика» цитирует готовый ответ санкхьяиков:

У того, что созерцают,— Пракрити и того, кто
созерцает,— Пуруши
Взаимонужда и зависимость — так утверждают знатоки
шастр [58].

В комментарии к карике, посвященной общей схеме генерации космических эонов, «Юктидипика» приводит свидетельство о дискуссиях между сторонниками понимания интеллекта/буддхи как длительного или мгновенного начала (вторая позиция отражает, вероятно, влияние буддийской точки зрения) [59].

И составитель этого комментария, и другие солидарны в том, что обозначения трех аспектов Эготизма — саттвичного как «Изменяющегося», тамасичного как «Первоэлемента» и раджасичного как «Пламенного» восходят к предшественникам Ишваракришны [60].

---

[56] Юктидипика, 1967, с. 86.
[57] Там же, с. 87.
[58] Там же, с. 90.
[59] Там же, с. 91.
[60] Там же, с. 96. «Старцы» цитируются и во всех других комментариях. Отметим соответствующие пассажи древних комментариев к карике 9 [Парамартха, 1904, с. 1011; Санкхья-вритти, 1973, с. 38; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 41—42].

Обосновывая происхождение индрий от Эготизма, «Юктидипика», полемизируя с учением найяиков, согласно которым индрии происходят от соответствующих им объектным сферам материальных первоэлементов (вспомним, что подобных взглядов придерживался и Панчадхикарана), приводит мнение «старцев санкхьи» по данному вопросу: «Индрии могут достигать предмета только при их происхождении от Эготизма. Ведь действующее может быть эффективным на основании самого действия. А как индрии при отдаленности объекта могли бы быть эффективными, если бы они происходили от материальных первоэлементов?» [61]

Истолковывая положение классической санкхьи о том, что общей функцией трех ментальных способностей является произведение 5 «жизненных ветров» (праны), комментарий излагает учение предшественников Ишваракришны о 5 «лонах действия» (karma-yoni): «твердость», «вера», «блаженство», «желание познания», «нежелание познания», и дает определение каждого из этих состояний [62].

После цитаты из Вришаганавиры в связи с выявлением тех источников знания, посредством которых «берется» объект будущего времени или невидимый, приводятся стихи предшественников Ишваракришны, посвященные природе восприятия и других средств познания:

О знании посредством восприятия говорится как
о результате контакта объекта с индрией,
То же [самое знание] о том, что за пределами
индрий, как [простое] воспроизведение — память.
Знание же, опирающееся на рефлексию — через
какое-то время и по отношению к тому же [объекту,
но уже] с участием индрий [становится тем],
что зовется узнаванием [63].

Далее при рассмотрении двух способов функционирования ментальных способностей и индрии в познавательном акте, выделяемых Ишваракришной,— одновременного и поэтапного,— «Юктидипика» указывает, что первый способ

[61] Юктидипика, 1967, с. 103.
[62] Там же, с. 107—108.
[63] Там же, с. 110.

функционирования был уже известен его предшественникам, тогда как второй введен самим Ишваракришной [64].

При истолковании положения Ишваракришны о возникновении материальных первоэлементов из танматр «Юктидипика» цитирует серию стихов, в которых подробно «исчислены» (см. выше в связи с названием санкхьи) свойства земли (в количестве 9), воды (10), огня (8), ветра (8) и пространства (3) и отмечается, что все вещи суть соединения этих стихий [65].

Трактуя положение Ишваракришны о последствиях преобладания в менталитете индивида такой диспозиции сознания, как устраненность, тот же комментарий ссылается на мнение предшествующих авторитетов, считавших, что высшая цель достигается посредством этой устраненности или ее сочетанием со знанием. Данное мнение оценивается как опровергаемое в соответствующей карике Ишваракришны [66].

Наконец, комментарий Парамартхи и «Санкхья-сантати-вритти» констатируют, что различные технические термины, введенные для обозначения восьми разновидностей высшей диспозиции сознания — достижения (siddhi), были не только введены, но и истолкованы предшественниками Ишваракришны [67].

Почти все комментаторы цитируют «бродячие» стихи предшественников Ишваракришны, прежде всего гномический стих, прославляющий само «освободительное» знание санкхьи:

Знаток 25 начал — на какой бы стадии жизни
ни находился —
С заплетенными волосами, с чубом или бритый —
освободится, в том нет сомнения [68].

---

[64] Там же, с. 110.

[65] Там же, с. 118.

[66] Там же, с. 125.

[67] Парамартха даже прилагает свой субкомментарий к обозначению «учителями санкхьи» восьми видов достижения. См.: [Парамартха, 1904, с. 1040—1041]. В связи с материалом второго комментария см.: [Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 66].

[68] Подробнее о редакциях этого стиха в различных комментариях см. примеч. к карике 1.

Достаточно популярен был и другой, близкий по содержанию, но более свободный стих:

Смейся, пей, играй, наслаждайся всегда, вкушай
объекты чувств, не сомневаясь:
Зная учение Капилы, ты достигнешь блаженства
освобождения [69].

Но привлекаются и более «серьезные» цитаты. Так в ответ, вероятно, на возражение оппонентов санкхьи по поводу того, что «освобождению» в рамках их системы нет места, ибо Пракрити вообще не может отстраниться от своей активности, в комментарии Гаудапады приводится авторитетное мнение: «Прадхана устраняется после осуществления целей Пуруши, как горшок» [70]. В том же комментарии дается целый пассаж, соотносимый с предшественниками Ишваракришны, полемизировавшими с представителями «теизма» — ишвара-вады [71]. Разумеется, указанными пассажами и стихами «анонимное» творчество в предклассической санкхье не ограничивается.

§ 2. Основным текстом санкхьяиков предклассического периода была новая «Шаштитантра» (о древних текстах этого жанра см. выше). Содержание памятника было реконструировано Э. Фраувалльнером на основании данных тибетского перевода «Парамана-самуччаи» Дигнаги (V — VI вв.), его «Вритти» и комментария Джинендрабуддхи (IX в.), а также джайнского текста «Ньяягаманусарини» Синхасури — комментария к «Двадашаранаячакре» Маллавадина — и «Юктидипики» [72]. Поскольку Синхасури идентифицирует памятник как Vārṣagaṇa-tantra, австрийский индолог посчитал, что его составителем был не кто иной, как Варшаганья (ср. китайские свидетельства о его тексте), а мы бы сказали осторожнее — «клан» Варшаганьи.

Реконструкция содержания «Шаштитантры» позволяет предположить, что главными его темами были: определение выводного знания и тех реляций между объектами, на которых оно основывается; объяснение того, как избежать

---

[69] Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 53; Матхара, 1922, с. 43.
[70] Гаудапада, 1883, с. 15.
[71] Там же, с. 37.
[72] См.: Фраувалльнер, 1958.

сомнения в познавательном процессе; краткое рассмотрение двух других источников знания, признаваемых санкхьяиками не как сводимые к другим,— восприятия и слова авторитета; «применения» выводного знания в целях объяснения двухчастной классификации логического вывода; серия доказательств фундаментальных принципов онтологии санкхьи на основании логического вывода.

В «Шаштитантре» выводное знание определяется как «установление остатка посредством восприятия на основании специальной связи [между объектами]» [73]. Этот невидимый «остаток» устанавливается посредством утилизации одного из семи типов реляций между объектами, по данным Дигнаги:

1) хозяин и собственность (царь и слуга, Пуруша и Прадхана);

2) материя и ее модификации (молоко и творог, Прадхана и Мировой разум);

3) причина и следствие (телега и ее части и т. д.);

4) действующая причина и соответствующее следствие (горшечник и горшок, Пуруша и активность Прадханы);

5) материя и форма (ветки и дерево, звук и первоэлементы);

6) со-присутствие двух вещей (две утки-чакраваки и т. д.);

7) со-исключение двух вещей (змея и мангуста и т. д.) [74].

---

[73] Там же, с. 123, 126.

[74] Очевидно, что в ряде случаев примеры реляций никак не соответствуют их идее (см. примеры к 3 и 5). Создается впечатление, что Дигнага несколько тенденциозно излагает выводные реляции «Шаштитантры», стремясь к уничижению соперников-санкхьяиков. Комментарий к СК — «Джаямангала» дает несколько иную версию этих реляций, которую можно по пунктам сопоставить с дигнаговской:

1) хозяин и собственность (царь и его чиновники);
2) материя и ее модификации (ячмень и ячменная каша);
3) причина и следствие (корова и теленок);
4) владелец и утварь (отшельник и треножник);
5) корреляция двух вещей (муж и жена);
6) взаимопротивоположность (жара и холод);
7) действующая причина и ее следствие (едок и еда); [Джаямангала, 1926, с. 8].

Как можно видеть, две версии семи реляций и по идее, и по примеру, и по порядку совпадают только в первых двух случаях. Реляция (4) в обоих случаях неидентична, а в реляции (5) «Джаямангалы» заключена другая идея по сравнению с родственной ей реляцией (6) Дигнаги. Примеры в комментарии в целом точнее, за исключением примера к последней реляции, очень далекого от ее идеи. Несколько иная — уже третья — версия этих выводных реляций выясняется из цитаты Вачаспати Мишры в его

Когда в наличии один из членов такой корреляции, то по наблюдении его постоянной связи с другим, его коррелят также может быть выведен (например, встречая слугу, заключают о царе, а встречая царя — о слуге), но только в общем виде, ибо для установления конкретного члена корреляции (данного царя или данного слуги) сама его конкретность должна быть предметом опыта.

Типы логического вывода классифицируются исходя из того, является ли известный член реляции конкретным объектом или элементом какого-то класса. Первый тип вывода именуется višeṣato dṛṣṭam («наблюдаемое из конкретного»),— когда, замечая данный огонь, ассоциирующийся с данным дымом, наблюдатель по конкретному дыму заключает о наличии конкретного огня. Второй тип вывода именуется sāmānyato dṛṣṭam («наблюдаемое из общего»),— когда, замечая огонь вообще, ассоциирующийся с дымом вообще, наблюдатель по «общему» дыму заключает о наличии «общего» огня. Этот второй тип логического вывода может быть, в свою очередь, также двух типов: заключение от чего-то настоящего к чему-то будущему (pūrvavat), или, говоря строже, от причины к следствию (от собирающихся облаков к будущему дождю) и от чего-то настоящего к чему-то прошедшему (šeṣavat), или, говоря строже, от следствия к причине (от «взбухшей» реки к прошедшему дождю). Вывод второго типа признается в «Шаштитантре» более корректным (безошибочным) и, исходя из определения выводного знания, рассматривается как архетип любого правильного умозаключения. Потому он и становится предметом дальнейшей классификации. Вывод «шешават» может быть сформулирован двумя способами: непосредственно (vīta) следуя собственному рассуждению, и опосредованно (avīta) — в качестве единственно возможной «оставшейся» версии решения вопроса по исключении всех альтернативных. Прямое умозаключение делается в форме

субкомментарии к сутрам ньяи. Из всех этих «разночтений» следует, что при обязательности семи выводных реляций схема их «наполняется» неодинаково. Потому можно предположить, что в различных подшколах санкхьи логическое наследие «Шаштитантры» претерпевало закономерные видоизменения. Вопрос же о том, знал ли Дигнага начальную версию или одно из ее «превращений», заслуживает дальнейшего исследования.

нормативного пятичленного силлогизма, опосредованное — в виде обоснования своего тезиса посредством «снятия» всех альтернатив [75].

Онтологические «выходы» логической доктрины «Шаштитантры» известны по отдельным цитатам в комментариях к СК. Большинство их цитируют ее положение, которое звучит так: «Прадхана функционирует, управляемая Пурушей». По этой очень краткой цитате трудно определить, выражена ли она прозой или стихом [76]. Есть возможность реконструировать и другие доктрины «Шаштитантры» (исходя из ее связей с кругом Варшаганьи).

Выше отмечалось, что санкхьяики рассматриваемой эпохи знали много текстов, которые были в качестве кредо основных соперничавших школ (более всего напоминающих разброд гностиков — валентинианцев [77]) в какой-то мере равноправными. Потому мы не думаем, что «анонимные» ссылки на эти тексты (коих в комментариях к СК содержится немало) относятся к «Шаштитантре» (когда ее цитируют, то называют без обиняков). Эти ссылки с формальной точки зрения можно дифференцировать как ссылки на какую-то «тантру» (tantra) и на какой-то «текст» (šāstra).

Ссылки на «тантры» вводятся через словосочетания: «Также и в другой тантре (тантрах) сказано...», «В тантре сказано...», «Так изложена тантра...». Например, посредством отсылки к «другой тантре» цитируются положения:

---

[75] Классификация видов логического вывода в «Шаштитантре» очень аккуратно систематизируется в статье Н. Шустер. См.: [Шустер, 1972, с. 346—347], (ср. [Оберхаммер, 1991, с. 47—51]).

[76] Цитата звучит так: «Puruṣādhiṣṭhitaṃ pradhānaṃ pravartate».

[77] Наиболее впечатляющие аналогии вызывает постоянная тенденция санкхьяиков «редактировать» общую схему и порядок эманаций космических эонов. Введение некоторыми школами начала, «неопределимого по природе», между Непроявленным и Мировым разумом, отрицание у Патанджали самостоятельности эона Эготизм, а также «манипуляции» Панчадхикараны с индриями или Виндхьявасина с танматрами заставляют вспомнить об аналогичных операциях валентинианских школ с первичной «восьмерицей» эонов. Так, у Епифания вводится «недомыслимое, неизреченное, неименуемое» первоначало Единица (Monotēs), у Секунда последний эон София-Премудрость «изгоняется» из царства эонов и производится лишь из «их плодов», а у Птолемея Глубина вступает в сочетание не только с Мыслью (как у Валентина), но и с Волей, тогда как у иных сизигия Человек + Церковь не следует за Слово + Жизнь (как у Валентина), но возвышается над ними.

«Причина страдания — потенция причины следствий». Отсылки к «другим тантрам» указывают, что в них общее функционирование трех ментальных способностей — 5 «жизненных ветров», начиная с праны,— обозначается как «усилие». С отсылкой «В тантре сказано» цитируется положение о соотношении трех аспектов Эготизма: «Изменяющегося», «Первоэлемента» и «Пламенного» — при порождении первым и третьим своих следствий (в виде соответственно индрий и танматр). Вводные же слова «Так изложена тантра» предваряют цитату, содержание которой заключается в изложении учения о пяти «ветрах», уме-манасе, речи и символически обозначаемом начале pūr [78].

В четырех ссылках к текстам (первая из них вводится через слова «В другом тексте») даются символические обозначения разновидностей диспозиции сознания, именуемой «удовлетворенность» достигнутым, производимые от различных синонимов водного потока (ambha, salila, ogha, vṛṣṭi и т. д.) и их истолкования. В связи с первой разновидностью говорится следующее. «И сказано в тексте: "Амбха" — это относится к соединению гун и "знака". Гуны — это саттва, раджас и тамас, а "знак" — Великий и прочие [начала] сюда присоединены. А именно эта Прадхана безгранично сверкает... отсюда [термин] амбха...»[79].

Значительное число мнемонических стихов, цитируемых в комментариях к СК, позволяет предположить, что санкхья предклассического периода породила немало метрических текстов. В этой связи китайские предания об исполинской стихотворной «Шаштитантре» (размером в 60 000 шлок) представляются мифологизацией реального положения дел [80].

Можно полагать, что тантры санкхьяиков (будь они составлены в прозе или в стихах) представляли собой фундаментальные изложения доктрин отдельных параллельных

---

[78] Юктидипика, 1967, с. 107.

[79] Там же, с. 130.

[80] Ср. легенду теоретиков науки эротики о начальной грандиозной «Кама-шастре» божественного происхождения, которая постепенно сокращается составителями уже вполне «человеческих» трактатов. Это мифологизация самой текстовой традиции шастр исследуется на многих примерах американским индологом-культурологом С. Поллоком. См.: [Поллок, 1985, с. 512—514].

школ. Но они не исчерпывали жанров их текстов. В уже цитировавшемся вступлении «Юктидипики», где различались тантры Патанджали, Панчадхикараны, «свиты Варшаганьи» и других школ, содержатся стихи, в которых указывается (возможно, что текст, известный как «Атрея-тантра» [81], также принадлежал особой школе) по крайней мере еще на два жанра. Здесь говорится о том, что многие мудрецы санкхьи кратко изложили прототекст самого Капилы «ради учеников»; это ориентирует на краткие учебные тексты. Возможно, что на один из них ссылается комментарий к СК «Джаямангала», цитирующий некую «Санграху» (букв. «Выжимки», «Конспект»), где перечисляются 60 предметов учения санкхьи. Учебные функции мог выполнять и текст «Шаштитантроддхарана» («Выжимки из "Шаштитантры"») [82], о котором свидетельствует джайнская традиция. В том же вступлении «Юктидипики» специально оговаривается, что «тонкомыслящие учители» санкхьи в ряде текстов создали «непроходимые пропасти» для ее противников, среди которых выделяются «теисты», «атомисты» (ньяя-вайшешика), «натуралисты» (что-то вроде аджівиков), а также некие «природные люди» (что-то вроде локаятиков) и отрицатели Пуруши (вероятнее всего, буддисты с их центральной доктриной отрицания Атмана). Потому и «Санкхья-шастра» Виндхьявасина была составлена в жанре полемической литературы санкхьяиков и обращена, надо полагать, прежде всего в адрес буддистов [83].

Среди всех этих тантр, учебников и полемических текстов не хватало только одного — того, который представил бы каноническую версию учения санкхьи и был бы сопоставим по своему значению с сутрами других брахманистских даршан. Его и надо было создать.

---

[81] Об этом тексте см.: [Чакраварти, 1951, с. 154].

[82] О «Выжимках из "Шаштитантры"» сообщает Гунаратна в комментарии к «Шаддаршана-самуччае» Харибхадры (в общем перечне текстов санкхьи).

[83] Об отражении санкхьи в некоторых буддийских источниках см.: [Накада, 1984], о полемике буддистов с санкхьяиками см. специальную работу: [Либенталь, 1934].

ИШВАРАКРИШНА И ЕГО КОММЕНТАТОРЫ

Канонический текст мог создать только философ, наделенный, по крайней мере, тремя добродетелями. Во-первых, он не должен был обладать явно выраженной склонностью к теоретизированию и полемике: появись в его время еще одна «звезда» вроде Виндхьявасина, и все более «плюрализировавшуюся» санкхью окончательно постигла бы судьба шалтай-болтая, которого уже ничто не могло бы собрать. Во-вторых, он должен был являть склонность к мировоззренческим компромиссам и незаурядный дар гармонизатора и систематизатора, чтобы учесть и как-то разрешить разделявшие санкхьяиков альтернативы. В-третьих, он должен был быть блестящим стилистом, чтобы его произведение заставило поблекнуть все прочие «тантры» и чтобы при появлении новых несхождений и альтернатив оно казалось бы «неколебимым» эстетически весьма прихотливой индийской интеллектуальной аудитории.

§ 1. Всеми этими достоинствами и располагал автор «Санкхья-карики» — Ишваракришна (Īšvarakṛṣṇa). Три комментария сообщают, что он был брахманом из клана Kauśika, один из них — еще и то, что он жил в стране Кошала (Северо-Восток Индии), а четвертый,— что он был странствующим аскетом-паривраджаком [84]. Этим скупые сведения об интересующей нас персоне и исчерпываются, но не исчерпываются вопросы, которые вставали и встают перед санкхьеведами в связи с его личностью и его сочинением.

Переводчик и исследователь комментария Парамартхи М. Такакусу на основании приведенных выше китайских сообщений о Виндхьявасине предложил отождествить Ишваракришну с этим философом, а саму СК (как семидесятистишье) — с его полемическим семидесятистишьем и был поддержан в том Р. Гарбе и А. Китом [85]. Издатель же и переводчик комментария Гаудапады Т. Майнкар увидел в авторе СК не кого иного, как великого поэта Калидасу, руководствуясь высокими поэтическими достоинствами СК

---

[84] Парамартха, 1904, с. 1059; Санкхья-вритти, 1973, с. 68; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 80; Джаямангала, 1926, с. 69.

[85] См.: Такакусу, 1904.

и рядом эпитетов, которые давались и санкхьяику и драматургу в поздней комментаторской литературе [86]. Обе идентификации ложны, но помогают обратить внимание на важные аспекты личности и творчества Ишваракришны.

Идентификация Такакусу опровергается хотя бы тем, что Кумарила Бхатта и автор «Юктидипики» упоминают о двух санкхьяиках как о разных личностях, а второй даже выявляет пункты — конкретные расхождения в их взглядах. Однако нет сомнения, что Ишваракришна, как и Виндхьявасин, принадлежал к тому же клану санкхьяиков, который восходит к Варшаганье. Об этом свидетельствуют некоторые важные доктринальные совпадения у автора СК, самого Варшаганьи и «свиты Варшаганьи», а также тот факт, что вся традиция санкхьи (в том числе и завершающий стих СК в ее «максимальном варианте» — см. ниже) усматривает в его произведении своеобразный конспект «Шаштитантры», прочно ассоциирующийся с кругом Варшаганьи. Другой момент видится в том, что, хотя СК никак нельзя считать специально полемическим текстом (на что обратили внимание уже первые критики гипотезы Такакусу), в ней можно обнаружить некоторые немаловажные полемические аллюзии, обращенные и к «внутренним», и к внешним оппонентам [87].

Экстравагантное предположение Майнкара опровергается, конечно, тем, что ни в одном из достаточно многочисленных преданий о Калидасе не содержится ни малейшего намека на то, что он был санкхьяиком, тем более — автором канонической систематизации санкхьи. Однако эта гипотеза заставляет задуматься о совершенно бесспорных поэтических достоинствах СК, прекрасном владении ее автором образными аллегориями, суггестивным стилем, поэтическими повторами и аллитерациями (о коих можно судить по прилагаемому к настоящему изданию тексту Ишваракришны с разночтениями). Названные «украшения речи» наряду с

---

[86] См.: Гаудапада, 1964, с. 16, 29. Имеется в виду, что комментатор «Таттва-каумуди» Вачаспатимишра величает автора СК Īśvarakṛṣṇa Kālidāsa, а Гхьянашьяма, комментатор поэмы Бхавабхути «Уттарарамачарита», называет Калидасу Īśvarakṛṣṇa Bhaṭṭmīḍha.

[87] Этому аспекту содержания СК были посвящены наши специальные изыскания: [Шохин, 1985, с. 184—188].

главным достоинством автора СК — способностью вместить очень непростой философский материал в весьма непростой размер āryā [88] — позволяют видеть в Ишваракришне философа, прошедшего профессиональный тренинг в науке поэтики.

В связи с датировкой СК был представлен (как и в случае с остальными основополагающими текстами индийских даршан) самый широкий спектр предложений. Останавливаясь только на наиболее известных, отметим, что Ш. Белвалкар и К. Бхаттачарья относили ее к I—II вв., Д. Чаттопадхьяя — к II в., С. Дасгупта — к III в., М. Винтерниц — к III—IV вв., А. Бэшем, П. Массон-Урсель и Дж. Роусон — к IV в., Э. Соломон — к IV—V вв., Г. Бхандаркар — к началу V в., Р. Гарбе — к V в., а Дж. Ларсон предлагает весьма «дипломатичную» датировку — 350—450 гг. [89].

Хотя трудности с датировкой индийских философских (и не только философских) памятников общеизвестны, в данном случае положение далеко не безнадежное. Весьма большую поддержку оказывает китайская традиция, позволяющая определить время перевода Парамартхой на китайский привезенного им в Кантон комментария к СК в промежутке между 540 и 569 гг. Другую точку отсчета дает полемика предшественника Ишваракришны в истории санкхьи Виндхьявасина с буддийским философом в царствование Чандрагупты II Викрамадитьи, т. е. между 367 и 415 гг., притом ближе к концу этого царствования. Таким образом, мы можем поместить СК на временном промежутке между 415 и 540 гг. Однако у нас нет данных утверждать, что оригинал Парамартхи был составлен прямо ко дню его отъезда в Китай и что он вообще был первым комментарием к СК (предположение М. Такакусу, что это автокомментарий самого Ишваракришны, ни на чем не основано). Более того, скорее нужно допустить, что Парамартха перевел уже более или менее отстоявшуюся версию истолкования канонического текста санкхьяиков, а потому начальные комментарии к СК можно без всякого риска отнести самое

---

[88] Размер состоит из 7,5 стоп, содержащих по 4 единицы длительности и распадается на два полустишья с цезурой, оставляющей для нечетных частей по 3 стопы, для четных — по 4,5. См.: [Сыркин, 1958, с. 326—327].

[89] В связи с прежними датировками СК см.: [Винтерниц, 1985, с. 545—546]. С датировкой Дж. Ларсона знакомит издание: EIPh, т. 4, с. 13, 15.

позднее к рубежу V—VI вв. Из этого следует, что сочинение Ишваракришны появилось именно в V в., а сам автор вполне мог быть современником Васубандху.

Зато третья проблема, связанная с составом текста СК, представляется вполне неразрешимой. Суть ее в том, что в предпоследнем стихе самой СК (если учитывать максимальный набор карик) прямо указывается, что она является семидесятистишьем — saptati. Вместе с тем никто из многочисленных толкователей не комментирует ровно 70 стихов, но один — 69, двое — 71, четверо — 72 и двое — 73 (причем в некоторых случаях отдельные стихи в истолкованиях опускаются и указывается даже, что один из последних стихов принадлежал не столько самому Ишваракришне, сколько «одному мудрому») [90]. Исследователи затратили очень много усилий, чтобы «дотянуть» текст до ровного семидесятистишья, и в ходе этой работы даже была сделана попытка реконструкции недошедшей карики (исходя из материала комментариев к карике 61), притом весьма остроумная [91]. Однако окончательное решение вопроса невозможно. Во-первых, жанр семидесятистишья вовсе не обязывает автора писать ровно 70 стихов (как стостишье не предполагает ровно 100) [92]. Во-вторых, каждый новооткрытый комментарий не приближает к решению проблемы, а лишь усугубляет ее. Если же сами источники не помогают в ее решении, то мы имеем дело с псевдопроблемой.

В самом деле, СК не функционировала (во всяком случае в известном нам виде) вне комментариев, а каждый из них наряду с другими был вполне равноправным ее «хозяином». А потому стихов в СК столько, сколько их читают и истолковывают ее комментаторы. То, что некоторые из

---

[90] См.: Парамартха, 1904, с. 1060.

[91] Она была предложена еще в 1915 г. Б. Г. Тилаком, который «восстановил» карику 61 в таком виде: Kāraṇam īśvaram eke bruvate kālaṃ pare svabhāvaṃ vā.

Prajāḥ kathaṃ nirguṇato vyaktaḥ kālaḥ svabhāvaśca «Некоторые называют причиной Ишвару, другие — время, третьи — „собственную природу". Но как живые существа [произойдут] от бескачественного (безгунного) Ишвары? Время же и „собственная природа" — лишь проявленное».

[92] Так, один из участников дискуссии — У. Шастри — обратил внимание на то, что и «Арьяшатака» Абхинавагупты содержит 105 стихов вместо обещанных ста. См.: [Вачаспати Мишра. Таттва-каумуди, 1965, с. 31—32].

них выражают сомнения в аутентичности отдельных последних стихов, где излагается не доктрина, а предыстория создания самой СК, позволяет предположить, что в этот колофон могли проникнуть дополнения, датируемые, вероятно, очень близким временем к Ишваракришне (все 73 стиха комментируются уже в весьма раннем толковании — в «Санкхья-саптати-вритти»), но отделить здесь, пользуясь словами индийской сентенции, «воду от молока» никак нельзя. Кроме того, эти «подозреваемые» стихи неплохо вписываются в «сверхзадачи» самой СК, в чем мы очень скоро убедимся.

Последняя и очень интересная проблема в связи с СК — на сей раз речь идет о ее жанре — была поставлена изначально не европейскими индологами, но самими санкхьяиками. А именно, хорошо известная нам «Юктидипика» толкует СК как сутры, которые она делит, наподобие сутр вайшешики, на 4 «трактата» (prakaraṇa) и 10—11 «уроков» (āhnika). Эта идентификация привела и ряд исследователей, например Э. Уэльдена, к мысли, что СК основывается на прозаических сутрах, которые Ишваракришна переработал в метре арья [93]. Совсем недавно с вниманием к делению текста по «Юктидипике» отнесся и Дж. Ларсон. Однако представляется, что в данном случае «Юктидипика», будучи превосходным историческим источником, все же вводит в заблуждение: ее автор экстраполирует свое безупречно систематическое мышление на текст самого Ишваракришны. Как справедливо отмечал тот же Ларсон, СК — блестящая «философская поэма» [94], а подозревать поэта в том, что он на самом деле писал прозу (прозаические сутры) по меньшей мере неосторожно.

То, что приписывается Ишваракришне, было бы невозможно осуществить в прозаических сутрах: его задачей было, как уже отмечалось, затмить конкурентов и заинте-

---

[93] Уэльден, 1914, с. 34—35.

[94] EIPh, т. 4, с. 149. С этим определением можно согласиться, но только с той оговоркой, что «философскими поэмами» мы не будем считать такие сочинения, как «Бхагават-гита» или «Тхера-гатхи», которые, даже утилизуя отдельные вполне внешние по отношению к ним реальные «философемы», никоим образом не выражают, собственно, философскую рефлексию в версифицированной форме, но являют собой поэтический инструмент перестройки сознания адепта.

ресовать адептов, и с этой целью он использовал весь арсенал кавьи. Но нет оснований верить и в то, что он держал перед собой текст сутр санкхьи, который впоследствии поэтически переработал. Прежде всего потому, что таких сутр не было — не было там, где не было унифицированной, канонической версии учения, которую представило бы ее «ортодоксальное» направление. Создавать эту версию предстояло самому Ишваракришне. Правда, в ряде случаев карики — мнемонические стихи, излагающие материал определенной дисциплины знания, — допустимо рассматривать как адаптацию материала типа сутр [95]. Но был здесь и другой, притом довольно тонкий нюанс. Сутры составлялись в брахманистских школах, а санкхья, несмотря на свои дебаты с буддистами, очень долго хранила следы своего «полудиссидентского» происхождения, которые различимы даже в весьма уже брахманизированной СК [96]. Самые известные философские карики, сложившиеся к эпохе Ишваракришны, были буддийские, прежде всего составленные Нагарджуной. И нет ничего невозможного в том, что функционально СК соответствует именно карикам мадхьямиков, а не сутрам собственно брахманистских даршан (подобно тому как ее древние тексты-списки соответствовали протоабхидхармическим матрикам). Кроме того, уже отмечалось, что санкхья порождала немало версифицированных текстов, а потому автору семидесятистишья было на что опираться в выборе жанра для своего произведения.

Значение Ишваракришны в истории индийской мысли заключается в том, что он, использовав, говоря аристоте-

---

[95] См. специальное исследование Л. Рену, в частности: [Рену, 1963, с. 174—175]. На материале текстов теории поэзии об этом пишет Ю. М. Алиханова [Анандавардхана, 1974, с. 20].

[96] Это различимо, например, в карике 2, где прямо говорится о нерелевантности ритуальных средств противодействия страданию и специально перечислены пороки этих средств. Попытка Вачаспати Мишры смягчить остроту этой критики не находит реальных аналогий в других, в том числе древних комментариях. Хотя идея превосходства «пути знания» над «путем действия» вполне узаконила свое место уже в древности в рамках брахманизма, мы не находим в брахманистских сутрах даршан подобных разоблачений индуистской «ортопраксии». Показательно, что обличения обрядовой нечистоты, связанной с нарушением добродетели невреждения (ахимса), приписываются основателю санкхьи Капиле уже в эпосе, где он вступает в диспут с брахманистской «ортодоксией» (см.: Мбх. XII. 261—263).

левским языком, материю многовекового наследия древних традиций и предклассических школ санкхьяиков (эти стадии развития санкхьи и были нами столь подробно детализированы потому, что они все нашли свое отражение в СК), придал ей новую и чрезвычайно удачную форму, сделав из старой глины совершенно специфическое изделие. Каким же образом ему удалось в семидесятистишье организовать столь объемный и исторически разнопластовый материал?

Ключевым словом всего текста СК является слово duḥkha — «страдание», которое означает, однако, не только определенное эмоциональное состояние и мироощущение (хотя и этот аспект термина весьма важен), но и состояние бытия, притом не временное и частное, но изначальное (точнее безначальное), онтологическое. Сам термин и его коннотации воспроизводятся в тексте всего несколько раз, но на них держится вся его смыслообразующая и композиционная структура.

1. Термин duḥkha открывает текст Ишваракришны, который начинается с карики 1:

> От натиска тройственного страдания —
> Желание познания средства противодействия ему.
> Возражение, что [оно] беспредметно при [наличии] видимого,
> Неверно ввиду ненадежности и ограниченности [последнего].

2. Далее речь идет уже не о тройственном страдании (от себя, от живых существ и от божеств), а о том, что средства противодействия ему, предлагаемые ритуалистами (брахманистской «ортодоксией») так же нерелевантны, как и средства обычные, но действенно только то средство, которое заключается в «реализации» учения санкхьи, резюмируемого как распознавание/различение трех параметров бытия: «проявленного», «непроявленного» и «познающего» (карика 2).

3. После очень длительного интервала (когда уже изложена почти вся доктрина санкхьи) duḥkha появляется в контексте перечня «достижений» или той диспозиции сознания, которая ведет «практикующего» санкхьяика к «освобождению». Три из восьми этих разновидностей «до-

стижения» группируются — в явной лексической перекличке с карикой 1 — как противодействие трем видам страдания (карика 51).

4. Наконец, duḥkha обнаруживает свое присутствие после изложения тех последствий, которые несет для духовного субъекта миропроявление Пракрити в виде трех миров: божественного, человеческого и животного, в коих осуществляется трансмиграция тонкого тела, «одевающегося» в соответствующие материальные тела различной степени тонкости в зависимости от преобладания в менталитете индивида той или иной диспозиции сознания. С этими перевоплощениями (сансара) духовный субъект отождествляет себя по неведению относительно своей истинной природы. Говоря о трех видах «лон» перевоплощения, Ишваракришна констатирует (карика 55):

Там производимое старостью и смертью
Страдание вкушает Пуруша-сознание,
До устранения тонкого тела,
Потому страдание [обусловлено] собственным бытием.

5. Хотя больше интересующий нас термин в тексте не встречается, он участвует в семантическом поле еще трех карик. Так, в карике 12, посвященной общей характеристике трех гун, они определяются как то, природа чего выявляется в способности вызывать три состояния: приятного, неприятного и безразличного. За «неприятное» (aprīti) отвечает гуна раджас (нерасторжимо связанная с двумя другими). В карике 68, завершающей изложение доктрины санкхьи, характеризуется состояние индивида, обретшего истинное знание (знание санкхьи) после распада его последнего физического тела, как полная «изоляция» или «освобождение»:

Когда достигается отделение от тела
По устраненности Прадханы как выполнившей свою задачу,
Надежная и неограниченная
Обретается изоляция от всего.

Термин «страдание» здесь отсутствует, но в воспроизведении двух эпитетов «надежная и неограниченная» в применении

к «изоляции» можно видеть ответ на карику 1, так как здесь указаны последствия реализации того средства противодействия тройственному страданию, на которые Ишваракришна намекал в вводном стихе.

В следующем стихе, где излагается начало трансляции знания санкхьи от ее основателя до самого автора СК, указывается, что «очистительное и высшее» знание санкхьи было передано Капилой его ученику Асури из сострадания к миру (карика 69).

Если присмотреться к выделенным карикам в контексте СК как целого, то выяснится, что они маркируют основное направление изложения ее материала. «Страдание» задает главную установку и сам мотив изучения доктрины санкхьи (карика 1); радикальное противодействие ему составляет конечное назначение ее изучения (карика 2); источник страдания восходит к ноуменальной глубине бытия во взаимокорреляции трех гун (карика 12); «феноменальные» проявления страдания в виде старости и смерти составляют истину существования духовного субъекта как погруженного в сансару (карика 55); ступени противодействия страданию образуют лестницу «достижений», завершающуюся полной «изоляцией» (карики 51 и 68), наконец, распространение истины о страдании рассматривается как обоснование существования исторической (точнее параисторической)[97] миссии традиции санкхьи (карика 69). Очевидны параллели этих узловых контекстов «страдания» в тексте СК четырем «благородным истинам» в буддизме — о страдании, о его причине, о его прекращении и о пути, ведущем к последнему состоянию (ср. карики 1 и 55, карика 12, карики 2 и 68, карика 51). Хотя они присутствуют в «практическом» поле и других даршан[98], близость этих двух

---

[97] Показательно, что комментаторская традиция классической санкхьи, начиная уже с первых толкований, интерпретирует Капилу как сошедшего на землю небожителя, который из сострадания (подобно буддийскому бодхисаттве) должен передать «освободительное» знание безначально затонувшему в океане сансары миру. См.: [Парамартха, 1904, с. 179; Санкхья-вритти, 1973, с. 1; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 1—2].

[98] Так, субкомментарий к сутрам ньяи Уддйотакары «Ньяя-варттика» открывается дискурсом на предмет высших целей человека и подробно останавливается на 21 факторе страдания (предпоследним названо само счастье), которые должны быть преодолены для достижения summum bonum.

направлений индийской мысли является специфичной, так как восходит к глубокой древности[99].

Однако «провоцирующая» апелляция СК к сознанию адептов санкхьи была связана не столько с этими аналогиями, сколько с тем, что текст Ишваракришны весьма ненавязчиво, но достаточно определенно моделировал некоторые элементы «идеальной» четырехчастной структуры древних текстов гностического типа. Так, вступительная карика моделирует обращение ученика к избранному учителю с просьбой разрешить «пограничную ситуацию», связанную с вовлеченностью в мир страдания, а вторая — обобщенный ответ учителя на «запрос» ученика и начало изложения «тайной доктрины» санкхьи. Эта «тайная доктрина», в коей учение о гунах (к ним и восходит в конечном счете страдание) является «тайной тайного», перекрывает основную часть СК, завершающуюся карикой, в которой раскрываются последствия для духовного субъекта неотличения себя от того, что на деле относится к тонкому телу, перцептивно-когнитивному аппарату, к трехгунной Прадхане. Этапы «пути восхождения» не совсем четко отделяются от «тайной доктрины» (потому также, что «освобождение» духовного субъекта осуществляет та же Прадхана, которая ответственна и за миросозидание), но они завершаются в карике, посвященной «надежной и окончательной» изоляции Пуруши. Наконец, карика о передаче Капилой учения санкхьи своему ученику Асури (а через него — последующим «друзьям человечества» — санкхьяикам) соответствует частично окончательному посвящению адепта (в данном случае адресата Ишваракришны) в традицию «избранных учителей».

Сказанное означает, что составитель СК вступает в живой диалог с любым последователем санкхьи (или посвященным в ее учение). Но он же обеспечивает его и теми «наглядными пособиями» по медитации, которые предназначаются для перестройки сознания адепта. Он прямо рекомендует адепту следующую модель «продвинутой» медитации (карика 64):

---

[99] Подробный экскурс в историографию проблемы: санкхья — буддизм (включающий критику тех индологов, которые недооценивают их исторические и типологические связи, впервые должным образом проакцентированные Р. Гарбе) содержит наша публикация: [Шохин, 1985, с. 176—183] (ср.: [Шохин, 1989]).

Так из изучения начал мира (истины) «Я не...»,
«Не мое...», «Я не есть» — [такое] полное;
Ввиду отсутствия заблуждения очищенное,
Изолированное возникает знание.

Серия карик предполагает интериоризацию и даже визуализацию истин санкхьи через взаимоотношения персонифицируемых мужского и женского первоначал мира:

Как, показавшись зрителям,
Танцовщица удаляется со сцены,
Так, себя перед Пурушей
Обнаружив, удаляется [от него] Пракрити (карика 59).

Деликатнее Пракрити
Нет ничего — таково мое мнение,
Которая [с мыслью]: «Меня увидели!» — более
Не показывается Пуруше (мужу) (карика 61).

Ссылаясь во второй из приведенных карик на собственное, личное мнение, автор СК уже непосредственно обращается к адепту. В следующей карике он продолжает «личностную» интонацию, заверяя адепта в том, что тот сам не «освобождается», и объясняет почему:

Потому, поистине, не связывается,
не освобождается
И не перевоплощается никто —
Перевоплощается, связывается и освобождается
Пракрити, имеющая множество опор (карика 62).

Вполне по-тантрически звучат строки, предлагающие адепту последнюю визуализацию взаимоотношений разъединившихся мужского и женского первоначал:

«Я ее видел»,— [говорит] один, равнодушный;
«Меня увидели!» — устраняется другая.
Даже при наличии между ними контакта (соития)
Мотива для миросозидания (потомства) нет
(карика 66).

Теперь мы расстанемся с Ишваракришной-гностиком и перейдем к Ишваракришне-философу, которому никакие визуализации не мешают излагать доктрину санкхьи, об-

ращаясь к аргументации и классификациям, так как у «двуипостасных» индийских мыслителей (как и позднеантичных) функции теурга и дискурсиста «не пересекались» даже в одном тексте[100]. Но излагать подробно представленную им доктрину санкхьи мы не будем,— хотя бы потому, что она не его, но была уже изложена его предшественниками. Мы рассмотрим только как систематизатор наследия санкхьи распорядился своим достоянием и в чем он мог проявить собственное философское творчество.

В отличие от П. Дойссена, мы различаем в учении СК восемь основных тематических блоков[101].

I. Карики 1—2.

Вступительные стихи Ишваракришны были уже рассмотрены в связи с основными композиционными узлами СК. Здесь можно только уточнить, что он полемизирует с двумя типами оппонентов: «обычными людьми» и брахманистами-ритуалистами (возможно, и с наиболее ортодоксальными среди них — мимансаками). Средства противодействия страданию, предлагаемые последними, обнаруживают свою нерелевантность из-за их «нечистоты», «преходящности» и связи с «неравенством»[102].

---

[100] Классический представитель позднеантичной мысли Ямблих (III в.) настаивал на том, что философские проблемы надо решать философски, а теургические — теургически, и подвергал критике тех неоплатоников, которые это правило нарушали (Jamblichi de mysteriis liber rec. G. Parthey. Berolini, 1887, 1, 2 adfin). В целом же к индийскому элитарному менталитету оказываются до нюансов применимы слова, которыми С. С. Аверинцев обобщает интенцию мышления эпохи декаданса античности: «Равновесие крайнего мистицизма и столь же крайнего пристрастия к логико-диалектическим конструкциям — общая, родовая черта позднего неоплатонизма, лишь выразившаяся в творчестве Прокла с особенной полнотой» [Аверинцев, 1984, с. 62].

[101] П. Дойссен предложил деление текста исходя из систематизации дисциплин европейской философии, в духе вольфовских схематизаций, на шесть основных частей: I. Введение. Общее. Эпистемология; II. Онтология, или учение о трех основных «принципах»; III. Психология, или учение о становлении «психического комплекса»; IV. Патология, или учение об аффектах; V. Космология, или учение о вселенной; VI. Эсхатология, или учение о закабалении и освобождении [Дойссен, 1908, с. 412]. Хотя на индийском материале нет прямых соответствий подобной «выписанной» последовательности «дисциплин», деление текста Дойссена является к настоящему времени самой серьезной попыткой систематизации философской тематики СК.

[102] По поводу истолкования этих трех недостатков «пути действия» см. ниже комментарии Гаудапады и Вачаспати Мишры к карике 2.

II. Карики 3—7.

Излагается предмет учения санкхьи и источники его познания. Предметы дифференцируются на основании возможности атрибутирования им четырех логически возможных корреляций двух модусов: модифицироваться в другие начала (prakṛti) и быть только модификацией других начал (vikṛti). Первый модус при отрицании второго дает Пракрити; совмещение обоих модусов — 7 начал: Мировой разум, Эготизм и 5 танматр (согласно «Юктидипике» здесь отвергается позиция Патанджали, отрицавшего самостоятельный статус за Эготизмом), второй модус при отрицании первого — 16 начал в виде 11 индрий и 5 материальных первоэлементов; отрицание обоих модусов — Пурушу.

Тема источников знания дает возможность продемонстрировать эпистемологическую доктрину санкхьи. Из «Шаштитантры» заимствована сама концепция трех «атомарных» источников знания — восприятие, выводное знание, свидетельство авторитета (в оппозиции представителям тех направлений, которые признавали их меньше — материалистам, джайнам, буддистам и больше — найяикам, ранним мимансакам). Переходя к конкретным источникам знания, Ишваракришна заметно улучшает дефиницию восприятия, предложенную «свитой Варшаганьи», определяя его как «непосредственное "установление" соответствующих объектов». В определении выводного знания Ишваракришна очень близок комментатору «Ньяя-сутр»[103]. Однако основным его источником здесь является «Шаштитантра», ибо в его тексте воспроизводится и родовое определение выводного знания (как опирающегося на «знак» и «носитель знака») и дифференция трех видов логического вывода (подразумеваются пурвават, шешават и саманьято дриштам). Далее делается попытка соотнести указанные предметы познания с соответствующими источниками знания: главное внимание уделяется выводу по аналогии. Затем дается перечень восьми причин невосприятия даже существующих вещей — в целях будущего обоснования бытия Прадханы, которая также невоспринимаема.

---

[103] См. примеч. 1 к карике 5.

III. Карики 8—20.

В этих кариках систематизируется онтологическая доктрина санкхьи. Обосновывается невоспринимаемость существующей Прадханы исходя из ее «тонкости»; приводятся аргументы в пользу доктрины причинности саткарья-вада (эта доктрина оправдывает постулирование в качестве причины мира Непроявленного как непроявленного состояния мировых манифестаций); сопоставляются характеристики проявленных начал мира, Непроявленного как их причины и Пуруши; вводятся три гуны как конечные, ноуменальные основания мира, составляющие сущность и Непроявленного и проявленных начал; предлагаются (после многих предварительных подступов) прямые обоснования Непроявленного как причины мира и объяснение многообразия его самовыражения в мире; представлены доказательства бытия Пуруши как «чистого» духовного субъекта, а также его множественности и перечисляются его основные атрибуты; рассматриваются последствия ассоциации духовного субъекта и гунного «инструментария»: каждый обретает иллюзорно атрибуты другого. Это чрезвычайно концентрированное изложение фундаментальных положений онтологии санкхьи на узком пространстве тринадцати карик не мешает Ишваракришне ответить на главные возражения ее оппонентов, которые успели немало потрудиться в борьбе с ее школами, которые тем временем вели дебаты друг с другом до «расщепления волоса».

Полемические интенции рассматриваемых карик выявляются и комментаторами Ишваракришны. Они не оставляют сомнений в том, что карика 9, излагающая аргументы в пользу доктрины причинности санкхьяиков, обращена не только к «своим», но также 1) к буддистам, по существу снимающим саму проблему причинности в их учении об аннигиляции каждого предыдущего состояния вещи каждым последующим; 2) к найяикам, полагающим, что если следствие не является чем-то новым по отношению к причинностным факторам, то нет различия между горшком и глиной, тканью и нитями; 3) к ведантистам, чья строго монистическая онтология требовала признания следствия лишь в качестве иллюзорного превращения неизменной и неизменяемой реальности. Аргументы в пользу обоснования

в качестве причины мира Непроявленного (карики 15—16) обращены также к этим трем оппонентам санкхьяиков, ибо от трактовки причинности зависит интерпретация мировой причины. Эти же три оппонента становятся адресатами Ишваракришны-философа в последующих трех кариках, формулирующих доктрину духовного субъекта. Доказательства его существования призваны дать ответ на буддийскую доктрину отрицания Атмана (карика 17); аргументы в пользу его множественности — на основной «догмат» ведантистов, настаивающих на единстве Высшего Атмана (карика 18); его характеристика как «вкусителя» опыта при полной непричастности действию, «изолированности» — на учение найяиков о природе индивидуального Атмана (карика 19). Последняя же карика этого блока предлагает ответ санкхьяиков на возражение, выдвинутое всеми ее противниками,— в связи с невозможностью объяснения взаимодействия духовного субъекта и гунного «инструментария», между которыми сам дуализм санкхьи раскопал непроходимый ров.

Основные ярусы онтологического здания СК были спроектированы уже на стадии древности. Так, Ашвагхоша в «Жизни Будды» приписывает протосанкхьяику шраманского периода Арада Каламе конструирование объекта из его характеристик и метод «бинарной оппозиции», который Ишваракришна развивает при перечислении атрибутов двух уровней гунного мира: то, что может быть описано через свойства иметь причину, быть невечным, невездесущим, «активным», множественным, нуждаться в опоре и быть «мобильным»,— проявленное, а то, что может быть описано через отрицания этих атрибутов,— не-проявленное (карика 10). Доктрина саткарья-вады, согласно которой следствие предсуществует уже в причине в непроявленном состоянии, восходит к учению Варшаганьи, «свиты Варшаганьи» и Виндхьявасина о невозникновении не-сущего и неуничтожимости сущего, а также глубинной тождественности следствия и причины (карика 9). «Шаштитантра» цитируется комментаторами Ишваракришны в связи с одним из его аргументов в пользу существования Пуруши — о необходимости «управления» действиями Прадханы (карика 17). Основная характеристика Пуруши — возможность быть субъектом опыта, не будучи деятелем, была разработана в

анонимных стихах предклассического периода (карика 19), тогда как ложная взаимоассимиляция Пуруши и гунного «инструментария» — в учении «свиты Варшаганьи» о том, что Пуруша входит во флюктуации менталитета (карика 20), и в близких по содержанию стихах анонимных санкхьяиков.

Тем не менее допустимо предположить, что Ишваракришна предложил свой способ систематизации доказательств ряда первостепенных онтологических доктрин (если, конечно, СК не была здесь простым конспектом «Шаштитантры»). Речь идет о соположении пяти обоснований саткарья-вады: 1) нельзя произвести того, чего нет изначально; 2) желая получить определенный «продукт», заготавливают специальный материал; 3) все не производится из всего; 4) любая производительная потенция производит лишь то, в чем она «компетентна»; 5) следствие уже наделено природой своей причины (карика 9). Менее правдоподобно, но все же возможно, что Ишваракришна сконструировал из бинарной оппозиции проявленного — не-проявленного тернарную, «построив» духовный субъект из сущностных различий и относительных сходств с первыми двумя параметрами (карика 11)[104].

Своеобразна и характеристика трех гун — ввиду их глубинной ноуменальности они не получают определения в реальном смысле; поскольку в мире нет ничего кроме них

---

[104] Можно предположить, что модель противопоставления проявленному не-проявленного и им обоим — духовного субъекта, имеет определенные сходства не только с известной гегелевской триадой, но и с некоторыми абхидхармистскими классификациями тернарного типа (tīka). Ср.: тернарные схемы «Абхидхарма-самуччаи»:

Связанное с чувственным миром	Связанное с миром форм	Связанное с миром не-форм
Тот, кто находится в процессе обучения, т. е. шравака	Тот, кто не находится в процессе обучения, т. е. архат	Тот, кто не находится в процессе ни того, ни другого, т. е. будда
Устраняемое посредством видения	Устраняемое посредством созерцания	Неустраняемое

В связи с абхидхармическими примерами см.: [Рудой, 1983, с. 194, 198—200].

и духовного субъекта, они и не могут быть описаны как вид какого-то более универсального рода[105], а потому характеризуются только через их же взаимосоотношения и софункционирование (карика 12). Возможно, что Ишваракришне принадлежала и «инвентаризация» пяти аргументов в пользу Непроявленного как причины мира: 1) все проявленные начала имеют ограниченный, «измеренный» характер, 2) ввиду своей однородности они должны следовать общему «архетипу», 3) их бытие предполагает действие общей по отношению к ним мировой потенции, 4) следствия и причина должны иметь помимо сходств и взаиморазличия, 5) начала мироздания в определенные космические периоды «сливаются» в одно целое (карика 15). Хотя отдельные аргументы в пользу бытия Пуруши и предстают из «Шаштитантры» (см. выше), не исключено, что Ишваракришна самостоятельно «инвентаризировал» пять (снова то же число) доказательств и этого тезиса: 1) структуры микро- и макрокосма предназначены для кого-то по отношению к ним «иного», 2) должно быть нечто отличное от трех гун и их проявлений, 3) должно быть внешнее по отношению к этим структурам начало, которое могло бы управлять ими, 4) должно признать наличие «вкусителя» (bhoktṛ) по отношению к ним как объектам, 5) в мире имеет место деятельность, направленная на достижение «изоляции» (карика 17). Определенное «творчество» можно усмотреть и в связи с систематизацией трех аргументов в пользу множественности Пуруш: 1) имеет место неодновременность рождений и смертей индивидов и различие их способностей,

---

[105] По этой причине в карике 14 (а — в) констатируется:

Установление неотличности и прочего —
Посредством трехгунности и отсутствия их в противоположном...

Под «противоположным» понимается Пуруша. В данном случае используется силлогистическая модель vyatireka, которая функционально соответствует, в противоположность «положительной» модели anvaya, доказательству от противного.

Силлогистическое рассуждение Ишваракришны можно было бы развернуть так:

Все атрибуты — «неотличность» и т. д.— «пронизаны» трехгунностью.
Там, где нет трехгунности, нет и «неотличности» и т. д.
Но здесь «неотличность» и т. д. наличествуют.
Следовательно, они трехгунны.

2) деятельность индивидов неодновременна, 3) неодинаковы и «взаимопропорции» трех гун в связи с ними (карика 18).

IV. Карики 21—27, 38.

В этих кариках представлено космогоническое учение санкхьи: доктрина возникновения мира вследствие взаимонеобходимости двух первоначал — Прадханы и Пуруши, общий порядок эманации эонов из Прадханы, конкретные ступени этого эманационного ряда и «исчисление» всех проявленных начал.

Здесь Ишваракришна выступает прежде всего в качестве гармонизатора положений взаимооппозиционных школ предклассической санкхьи, отстаивая преимущественно точки зрения большинства авторитетов и устраняя «диссидентов». Он солидаризируется с «генеральной линией» санкхьяиков, согласно которой первым эманатом Прадханы является Мировой разум, отклоняя предлагаемое некоторыми учителями на его место «неопределимое начало» (карика 22). Вместе с тем он отвергает мнение тех, кто из Мирового разума непосредственно выводил танматры (вроде Виндхьявасина), производя последние от Эготизма и солидаризируясь в том со «старцами санкхьи», а также тех, кто производил индрии непосредственно от материальных элементов, считая, что и они произошли от Эготизма (карики 24—25). Утверждает он и дифференциацию основных функций трех ментальных способностей, на которую покушался Виндхьявасин, не принимает и его смелого новаторства в вопросе о передаче функции интеллекта («решение») уму, а функции ума («конституирование») — интеллекту, оставляя традиционное их распределение (карики 23, 27). Ишваракришна воспроизводит учение тех наставников и тантр, кои различали три гунных аспекта Эготизма: «Изменяющийся», «Первоэлемент» и «Пламенный» (карика 25). Судя по приведенному анонимному стиху, согласно которому мир создается взаимонеобходимостью Прадханы и Пуруши, ему было на кого опереться и в объяснении мироздания (карика 21), но, возможно, сравнение их в этой связи со слепым и хромым, помогающими друг другу, обязано своим появлением его склонности к аллегориям (карика 21).

V. Карики 28—37.

Этот блок карик, частично прерывающий изложение

космогонической доктрины, посвящен систематизации учения санкхьи об «инструментарии». Ишваракришна различает функции всех его 13 компонентов: функции 10 «внешних» индрий только индивидуальны, 3 «внутренних» компонента и индивидуальны и общи (обеспечение циркуляции в теле индивида пяти пран); «внешние» работают только с симультанными объектами, «внутренние» — с объектами всех трех времен; все компоненты софункционируют, не нуждаясь во внешнем агенте и стимулируя друг друга, но их действие мотивируется внешним по отношению к ним фактором — целями духовного субъекта; описываются эффекты деятельности «инструментария» в виде «захвата», «сохранения» и «освещения» информации об объектах, а также сами объекты 10 индрий в виде недифференцированных (aviśeṣa) и дифференцированных (viśeṣa) объектных уровней; намечается субординация всех 13 компонентов: «внешние» обеспечивают объектное поле для «внутренних», но два «внутренних» — эготизм и ум — находятся в таком же положении по отношению к интеллекту, который, как «высшая инстанция», перерабатывает всю информацию, получаемую остальными 12 компонентами для «вкушения» духовного субъекта, и одновременно улавливает «тонкую границу» между последним и Прадханой.

Сопоставление положений Ишваракришны и его предшественников позволяет считать, что автор СК канонизирует учение «свиты Варшаганьи», настаивавшей на 13-видовой классификации компонентов «инструментария» и преодолевает все попытки редуцировать эту схему до более экономного описания. Отвергает он и минималистский вариант Панчадхикараны, отождествляющего «инструментарий» только с 10 индриями (карика 32), и попытку Виндхьявасина слить в одну ментальную способность функции интеллекта, примысливания-себя и ума (карика 33), и предложение Патанджали рассматривать примысливание-себя в качестве только аспекта интеллекта, что превращало трехвидовый «внутренний инструментарий» в двухвидовый (карика 33). Корректирование позиции Виндхьявасина демонстрирует последняя карика этого блока, где именно интеллекту (не уму) приписывается высшая способность улавливать «тонкую границу» между Пурушей и Прадханой (карика 37).

Канонизируя концепцию «пяти ветров» как общего функционирования трех ментальных способностей, которая была разработана «в других тантрах», автор СК одновременно отказывается от учения о пяти «лонах действий» (см. выше), видимо, полагая, что они принципиально не отличны от диспозиций сознания (карика 29). Наконец, согласно автору «Юктидипики», Ишваракришна признает учение предклассических школ о симультанном функционировании ума, примысливания-себя и интеллекта с внешней индрией при познании «одновременного» объекта (карика 30).

Вместе с тем в данном блоке карик различимы и отдельные инновации. «Юктидипика» прямо свидетельствует, что Ишваракришна дополняет сложившееся уже до него (только что названное) учение о симультанном софункционировании компонентов «инструментария» учением о стадиальном «подключении» индрии, а затем трехментальных способностей при познании невоспринимаемого объекта (карика 30). Можно предположить, что автор СК уточняет и гунную интерпретацию учения об «инструментарии»: помимо того, что три его эффекта в виде «захвата», «удержания» и «освещения» соответствуют проявлениям раджаса, тамаса и саттвы, он прямо называет все компоненты «инструментария» спецификациями гун (guṇa-viśeṣa) и уподобляет их разнородность при выполнении общей задачи разнородности частей светильника (подразумеваются фитиль, масло и огонь), обеспечивающих освещение предметов (карика 36),— аналогия, примененная к самим взаимоантагонистичным, но служащим цели Пуруши гунам (ср. карика 13). Наконец, Ишваракришна предлагает новую для санкхьи трактовку материального как тождественного воспринимаемому [106].

VI. Карики 39—*55*.

Если учение об «инструментарии» представляло индивида на его, если можно так выразиться, познавательном срезе, то учение о трансмиграции, к которой переходит автор СК,— уже на экзистенциальном. Эта доктрина весьма последовательно складывается из положений, описывающих,

[106] Об этом свидетельствует идентификация в карике 38 bhūtāni = viśeṣāḥ (viṣayāḥ). Ср. карика 34. В связи с трактовкой материальных элементов в древней санкхье см.: [Штраусс, 1913; Фраувалльнер, 1927].

во-первых, самого медиатора трансмиграции — тонкое тело; во-вторых, механизм этой трансмиграции, который определяется «сцеплением причинно-следственных факторов» (nimittanaimittikaprasaṅgena) — к первым относятся диспозиции сознания, преобладание коих в менталитете индивида предопределяет качество его последующего воплощения; в-третьих, различные возможности реального перевоплощения в конкретных телесных структурах. Тонкое тело — один из трех видов телесных образований (другие — «родительские» и «от элементов»); оно характеризуется противоположностью физическим, но не может функционировать без связи с ними. Диспозиции сознания распределяются по трем уровням и вначале представлены в восьмеричной классификации (добродетель — не-добродетель, знание — незнание, устраненность — не-устраненность, способности — не-способности) с указанием кармических последствий преобладания каждой из них в менталитете индивида, а затем в пятидесятиричной (различаются 5 разновидностей заблуждения, 28 — дефектов, 9 — удовлетворенности, 8 — достижений). Констатируя, что тонкое тело не функционирует без диспозиций сознания, а те — без тонкого тела, Ишваракришна предлагает 14-видовую классификацию тех телесных образований, в которых «достигает страдания» духовный субъект: 8 видов божественных тел, 5 — животных, 1 — человеческих, в коих преобладают соответственно сатва, тамас и раджас.

Если в учении о познавательном процессе надо было преодолеть разномыслия в связи с компонентами «инструментария», то канонизация доктрины трансмиграции требовала разобраться с вопросом о необходимости признания тонкого тела. Как говорилось, позиции Панчадхикараны, признававшего устойчивое «метаморфозное» тело, противостояло мнение Патанджали, настаивавшего на нумерологическом соответствии сменяющихся тонких тел преходящим физическим,— мнение, которое Виндхьявасин довел до логического завершения, предложив вообще обойтись без тонкого тела, дабы «не умножать сущности без необходимости». Ишваракришна канонизирует учение Панчадхикараны, устраняя и отрицание тонкого тела, и предпосылку этого отрицания в утверждении его «содлительности» физическим

телам. Подчеркивается, что оно перманентно (карика 39) и что, возникая раньше их, «не привязано» ни к одному из них, все их «проникая» (карика 40). Менее принципиальной, но все же требующей решения оставалась проблема классификации уровней диспозиций сознания. Громоздкой схеме Панчадхикараны, вводившего два вида и пять их подвидов, противостояла трехвидовая классификация анонимных учителей и редукционизм Виндхьявасина, признававшего только «благоприобретенные» знания и т. д. Ишваракришна избрал срединный путь, остановившись на трехвидовой классификации, которую он слегка отредактировал, различая «совершенные» (sāṃsiddhika), «природные» (prākṛtika) и «произведенные» (vaikṛtika) уровни (карика 43).

Развернутая классификация диспозиций сознания, включавшая 50 разновидностей, заимствована из схемы 60 предметов учения санкхьи (10 основных топиков и 50 дополнительных), которая могла быть разработана в «Шаштитантре» и уже точно была представлена в тех учебных «Выжимках» («Санграха»), на которые ссылается автор «Джаямангалы» (карика 46). Но составитель СК утилизовал и исчисление каждого из четырех видов этих диспозиций сознания: 5 разновидностей неведения восходят к учению Варшаганьи, 9 разновидностей удовлетворенности (притом с соответствующими техническими названиями) были разработаны «в других тантрах» предклассического периода, 8 разновидностей достижения были дифференцированы и истолкованы анонимными учителями, как частично и 28 разновидностей дефектов индрий и интеллекта, о чем свидетельствуют анонимные гномические стихи (карики 47—51). Однако и здесь надо было что-то решать с внутренней оппозицией. А именно, Ишваракришна отвергает мнение тех анонимных философов, которые полагали, будто не только знание, но и устраненность ведет к освобождению (сама по себе или в сочетании со знанием), ясно сказав, что «освобождение» достигается только знанием (карика 44) и что удовлетворенность (наряду с заблуждением и дефектами) является препятствием для достижений (карика 51).

Непосредственные инновации Ишваракришны в этом

разделе его сочинения трудноразличимы, но они могли быть связаны в первую очередь с системным уточнением концепции тонкого тела в ходе преодоления разномыслий по данному вопросу. Весьма аккуратно выписываются и те факторы, которые «ответственны» за трансмиграцию тонкого тела: 1) цели Пуруши, 2) неограниченные возможности Пракрити, 3) механизм причинно-следственных связей (карика 42). Далее, Ишваракришна превосходно пользуется своим излюбленным методом аналогий, когда сравнивает тонкое тело и компоненты физических тел с картиной и стеной, а также тонкое тело с актером, надевающим по желанию костюмы физических тел (карики 41, 42). Можно предположить, что Ишваракришна ввел и концепцию двух видов миропроявления: «миропроявление тонкого тела» и «миропроявление диспозиций сознания», обосновывая их взаимозависимость и, следовательно, невозможность свести одно к другому (карика 52).

VII. Карики 56—61.

Несмотря на то что уже в начале космогонического блока карик было выявлено, что мир создается в результате взаимонеобходимости двух его первоначал (карика 21), затем что действие компонентов «инструментария» задается целями Пуруши (карики 31, 36—37), равно как и трансмиграция тонкого тела (карика 42), Ишваракришна считает нужным остановиться специально на целенаправленной деятельности Пракрити ради реализации задач духовного субъекта. Одну из причин этого можно видеть в потребности ответить оппонентам санкхьи, прежде всего ведантистам, коих никак не устраивала сознательная, «дизайнерская» деятельность, приписываемая бессознательному (по определению самих же санкхьяиков — ср. карика 11) началу. Как бы резюмируя все, о чем было сказано выше, составитель СК подчеркивает, что «все это миропроявление, начиная с Великого и кончая дифференцированными материальными элементами», было осуществлено Пракрити ради целей Пуруши совершенно бескорыстно. Считая, однако, эту констатацию недостаточной, он приводит аналогию: бессознательное начало может осуществлять полезную деятельность, как молоко служит выращиванию теленка. Но и эта аналогия Ишваракришне, видимо, не кажется достаточной, и потому

он приводит другую: как в этом мире люди трудятся ради удовлетворения своей потребности, так Пракрити — ради целей Пуруши, т. е. вполне бескорыстно. Но перед глазами Ишваракришны вставал тот же оппонент уже с другим возражением: если деятельность Пракрити спонтанна, то она не остановится, а потому «освобождение» ни для какого духовного субъекта не наступит. Этому оппоненту Ишваракришна и отвечает стихами, иллюстрирующими «деликатность» Пракрити, которые мы привели, когда речь шла об Ишваракришне как о поэте-гностике.

Правда, и здесь он имел предшественников. Вспомним о том пикантном сравнении, к которому прибегала «свита Варшаганьи», обосновывая возможность воздействия бессознательного на наделенное сознанием. Приводились выше и гномические сентенции санкхьяиков, согласно которым Прадхана устраняется после осуществления целей Пуруши, подобно тому как после еды убирают горшок. Но надо отдать должное Ишваракришне: он значительно усовершенствовал в санкхье метод аналогий, использовав свой литературный профессионализм.

VIII. Карики 62—68.

Тема бескорыстного служения Пракрити целям Пуруши закономерно переходит в другую — раскрытие сотериологической доктрины санкхьи. Это вполне объяснимо, ибо цели Пуруши связаны с «освобождением», а их осуществляет сама Пракрити, так как он по причине своей изначальной устраненности ничего для себя сделать не способен.

Раздел, завершающий основную часть СК, был достаточно подробно изложен выше, когда речь шла об Ишваракришне в «ипостаси» поэта-гностика, и это закономерно, ввиду того что практически весь пассаж содержит рекомендации автора СК своему адресату по медитации и визуализации взаимоотношений двух первоначал мира на стадии их «расставания» друг с другом. Тем не менее из этих «наглядных пособий» можно дедуцировать и некоторые сотериологические положения. Суть их заключается в том, что начало «освобождения» обеспечивается пониманием адепта, что трансмиграция, закабаление и освобождение от него на самом деле не имеют к нему отношения, но являют лишь различные лики Пракрити. Дальнейшие стадии мыс-

лятся как внедрение в сознание адепта истины о его непричастности ко всему, что люди профанические считают «я» и «своим», а также визуализация взаимоотношений двух первоначал (с целью «объективировать» все «свое»). Тот, кто преуспевает в этой перестройке сознания (которая опять-таки оказывается «не своей»), тот уже при жизни находится в другом измерении и может рассматривать свое тело как готовое остановиться и не причастное к нему колесо. Но полное и окончательное «освобождение» наступает уже после смерти — при последнем развоплощении.

Последние стихи СК, посвященные истокам, трансляции традиции санкхьи, роли самой СК и имевшие значение для реконструкции элементов гностического сознания ее автора, к систематизации философии санкхьи в трактате Ишваракришны ничего не добавляют.

Все сказанное убеждает в том, что в лице Ишваракришны индийская философия приобрела и очень одаренного систематизатора предшествующих традиций мысли, и совершенно незаурядного аналитика, вводящего очень тонкие дистинкции в исследуемые им топики учения. Достаточно вспомнить о предлагаемой им дистрибуции действующих и целевых причин, обусловливающих функционирование «инструментария», способе субординации его компонентов и различении одновременного и поэтапного их участия в познавательном процессе. Нельзя не отметить и четкую дифференциацию диспозиций сознания, попытку ввести иерархию сущего на основании различений релевантных по отношению к ним источников знания и сам способ экономной «записи» начал мира с точки зрения возможности атрибуции им предельно емких формальных характеристик (типа модифицируемое/модификация), в чем санкхьяик напоминает такого остроумного философа, как Иоанн Скотт Эригена [107].

Однако даже такому мастеру, каким был автор СК, оказалось не под силу сделать доктрины санкхьи менее

[107] П. Дойссен был первым, кто отметил точное соответствие принципа дистрибуции начал мира в СК третьему делению у Эригены четырех родов сущего (в сочинении, которое так и называется De divisione naturae) в виде: creant non creantur, creantur et creant, creantur non creant и neque creant neque creantur [Дойссен, 1908, с. 416].

уязвимыми для ее придирчивых оппонентов. Более того, его «философская поэма» только помогала сфокусировать их внимание на изначально существовавшие в философствовании санкхьяиков логические лакуны. Ишваракришна сам наглядно выявил логическую несовместимость бессознательности первоматерии с приписываемой ей целеполагающей, «дизайнерской» деятельностью в мире, осуществляемой ради совершенно безучастного и безвольного духовного субъекта [108]. Его аналогия с молоком, бессознательно способствующим росту теленка, никак не соответствует задаче убеждения «внешних», ибо первоматерии приписывается им же гораздо больше, чем молоку, и потому что (как замечали и оппоненты санкхьи) молоко также приспособлено к выполнению своей задачи отнюдь не «молочным» Разумом. Не более убедительны аргументы автора СК в пользу множественности духовных субъектов, которые при своей завершенной деперсональности не обладают какими-либо признаками индивидуальности, поскольку все, что относится к этим признакам, переводится в область трех гун, их телесных и ментальных проявлений. Малоубедительным представляется и решение вопроса о контакте двух безнадежно разъединенных первоначал. Оправдывать это наличием общих целей нерелевантно потому, что одно из них изначально стоит «над» всякими целями, а другое решительно «под» ними и очень трудно объяснить познавательный акт сотрудничеством Пуруши и «инструментария», каждый из которых в отдельности по разным причинам не может в нем участвовать (что очень напоминает логические трудности тех натурфилософов, которые складывают протяженные вещи из непротяженных начал).

Хотя Ишваракришна не смог избавить от названных логических лакун доктрину санкхьи (если бы смог, то от нее просто пришлось бы отказаться), ему принадлежит заслуга создания канонической версии учения, создания

---

[108] Ближайшие типологические аналоги в европейской мысли — учение о «слепой» Мировой воле А. Шопенгауэра или о Бессознательном у Э. фон Гартмана. Существенны и параллели между Прадханой и Коллективным бессознательным К. Г. Юнга. Показательно, что все три мыслителя обнаруживали интерес к санкхье (который, однако, вовсе не говорит о прямом влиянии).

санкхья-даршаны. Не появись его «золотого семидесятистишья», соперничавшие школы философствующих гностиков санкхьи либо разрушили бы друг друга в нескончаемых контроверсиях по поводу любого пункта учения, либо постепенно были бы абсорбированы все более крепнувшими соперниками — буддизмом, ньяя-вайшешикой и ведантой (некоторые признаки этой тенденции начали уже обнаруживаться в предклассический период) [109].

О том, сколь своевременным для традиции санкхьи было появление «ортодоксальной» версии ее учения (а значение Ишваракришны вполне сопоставимо с созданием «ортодоксальной» версии учений Бадараяны и Канады в плюралистическом противостоянии школ веданты и вайшешики) позволяют судить события, происшедшие очень скоро после ее создания. Не кто иной, как, видимо, младший современник Ишваракришны по имени Мадхава (Mādhava) предпринял ревизию доктрины. Этот новый Виндхьявасин, прозванный многими индийскими философами «разрушитель санкхьи» (sāṃkhya-nāšaka), порадовал Дигнагу и его последователей пересмотром основы основ учения санкхьяиков — учения о гунах. Он отказался считать, что их три, и предложил соотносить их с первичными перцептивными актами (отсюда гуна зрительного восприятия, слухового, тактильного и т. д.). Однако благодаря появлению СК санкхья выстояла, а от Мадхавы сохранились только фрагменты в текстах буддийских логиков и предания о его дебатах с буддистом Гунамати [110].

О том, что СК явилась канонической версией учения санкхьи, свидетельствуют ее отражения в индийской философской литературе. Именно на произведение Ишваракришны опирается вся позднейшая традиция санкхьи: «Крама-дипика» (примерно XV в.), «Санкхья-сутры» (примерно XV в.), комментарии к ним «Санкхья-сутра-вритти» Анируддхи (XV в.) и «Санкхья-правачана-бхашья» Виджнянабхикшу (XVI в.) и практически вся многочисленная после-

---

[109] См. выше свидетельства о движениях мысли в сторону произведения индрий от материальных первоэлементов, отражающем влияние вайшешиков, и в сторону признания «мгновенности» интеллекта, в чем отражается влияние буддистов.

[110] Сведения об учении и биографии Мадхавы собраны и проанализированы в работе [Соломон, 1974, с. 153—163].

дующая литература. Положения Ишваракришны как кредо санкхьи излагают составители компендиумов (обобщающих пособий по основным даршанам), главными из которых были «Шад-даршана-самуччая» джайна Харибхадры (VIII в.) с подробным комментарием Гунаратны «Таттва-рахасья-дипика» (XIV в.) и знаменитая «Сарва-даршана-сангграха» ведантиста Мадхавы (XIV в.). И именно с учением СК полемизируют главные оппоненты санкхьяиков. На ее формулировки нацелено контровертивное оружие Шанкары (VIII вв.), ими открывается полемический компендиум его современника буддиста Шантаракшаты «Таттва-сангграха», откомментированный в «Панджике» Камалашилы, именно они анализируются вайшешиками и найяиками.

Но в СК была намечена только схематизация основных доктрин и предметов учения, и на большее она не претендовала. Возводить этажи над этим фундаментом, строить санкхью как философскую систему предстояло ее комментаторам. Их усилиями и была создана философия классической санкхьи.

§ 2. Написал ли Ишваракришна автокомментарий к своим карикам (как это сделал его современник Васубандху), нам неизвестно. Зато известно, что он спровоцировал беспрецедентно активную комментаторскую деятельность. В «Каталоге каталогов» санскритских рукописей, созданном в конце прошлого столетия Т. Ауфрехтом, можно насчитать упоминания более чем десятка комментариев к СК[III]. К настоящему времени их издано уже девять и, поскольку время от времени открываются все новые, можно ожидать дальнейшего пополнения этого корпуса текстов. В соответствии с принятой в настоящее время относительной хронологией открытых комментариев, они могут быть расположены в следующей последовательности.

1. «Суварна-саптати-вритти» («Толкования к золотому семидесятистишью») сохранилась только в китайском переводе (недавно была сделана попытка обратного перевода на санскрит). Переводчиком был Парамартха (500—569), и потому в санкхьеведении текст обозначается просто как комментарий Парамартхи. Он был ученым брахманом из

[III] См.: Ауфрехт, 1891, с. 705.

Уджаяни (Центральная Индия), ставшим приверженцем системы буддийских идеалистов виджнянавадинов-йогачаров и написавшим «Жизнь Васубандху». Великим достоинством его текста является очень точная датируемость, которая позволяет наметить хронологическую канву и для других, содержательно и жанрово близких ему комментариев к СК. Парамартха прибыл в 540 г. в Фунань (южная Камбоджа) для проповеди дхармы с 240 «связками» санскритских рукописей (среди которых должен был присутствовать, конечно, и оригинал «Суварна-саптати-вритти»), часть которых ему удалось переложить на китайский (из них сохранилось до 30), преимущественно в Нанкине и Кантоне. Следовательно, перевод оригинала «Толкований к золотому семидесятистишью» приходится на интервал 540—569 гг.

В какой мере китайский перевод Парамартхи точно передает оригинал, судить непросто, ибо Ж. Филлиоза со знанием дела пишет, что «толкования Парамартхи оказываются нередко смешанными с переводимыми им текстами, а порой задаешься и вопросом в связи с некоторыми сочинениями, носящими его имя,— идет ли речь действительно о переводах или скорее об объяснительных изложениях, записанных его китайскими слушателями»[112]. Привнесение своего ощутимо и в «Толкованиях к золотому семидесятистишью»: во-первых, в каких-то случаях Парамартха прилагает к тексту и собственный автокомментарий; во-вторых, в отдельных пассажах комментария различимы буддийские акценты[113]. Однако очень устойчивые параллели «Толкований» с другими комментариями к СК (см. ниже) убеждают в том, что перед нами в крайнем случае лишь слегка отредактированный, но вполне «исконный», и притом древний комментарий санкхьяиков. В комментарии читаются 72 карики, но истолковывается 71 (толкование 63-й опущено). Вполне определим и жанр оригинала Парамартхи.

---

[112] Рену, Филлиоза, 1953, с. 420—421.

[113] Так, ведийская традиция порицается им не только за допущение убийства животных во время жертвоприношения, но и за «оправдание лжи». В предварительной части истолкования карики 9 Парамартха явно выступает апологетом буддизма, когда говорит, что обвинение санкхьяиками буддистов в признании одновременного существования — несуществования следствия в причине не применимо к «ученикам Шакьямуни». См. в связи с этим: Соломон, 1974, с. 25.

Он явно представлял собой стандартный учебный текст, рассчитанный на прохождение адептами санкхьи «общего курса», без претензий на детализацию топиков и диалектическую аргументацию.

2. «Санкхья-вритти» («Толкования к санкхье») была открыта в 1970-е годы профессором Гуджаратского университета Э. Соломон и издана с единственной, притом весьма дефектной рукописи (не сохранились толкования к карикам 39, 41—44, 47—49, 52—53, 56—60 полностью, к ряду карик — частично, при вкраплении инородного материала в толковании к некоторым другим карикам) со множеством ошибок переписчика, требующих множества конъектур. Значительные «пересечения» с комментарием Парамартхи позволяют предположить, что «Санкхья-вритти» относится к древним комментариям, но гипотеза Э. Соломон относительно того, что это автокомментарий самого Ишваракришны[114], ничем не подкреплена. Реалистичным было бы предположение, что комментарий относится к той же эпохе, что и оригинал Парамартхи, и был создан не позднее VI в.

Если комментарий Парамартхи можно сравнить с «общим курсом», то «Толкования к санкхье»— с курсом элементарным. Этот краткий учебный текст обнаруживает еще меньше элементов исследовательской рефлексии и систематизации, чем только что рассмотренный памятник. Сама его «элементарность» исключает авторство такого одаренного систематизатора, каким был Ишваракришна[115]. Текст комментирует 71 карику — столько же, сколько и комментарий Парамартхи, но не опускает толкования к карике 63. Исходя из этого, можно предположить, что он принадлежал вместе с предыдущим комментарием к одной «подшколе» санкхья-даршаны.

3. «Санкхья-саптати-вритти» («Толкования к семидесятистишью санкхьи») — комментарий, найденный Э. Соломон в том же собрании рукописей, что и предыдущий, и также изданный на основании только одного манускрипта[116].

---

[114] См.: Санкхья-вритти, 1973, с. 7—8; Соломон, 1974, с. 179.

[115] В связи с критикой этой атрибуции см.: Хакер, 1977.

[116] С историей открытия и состоянием обоих текстов, найденных Э. Соломон, знакомят издания: [Санкхья-вритти, 1973, с. 5—6; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 5—8].

Текст, однако, сохранился значительно лучше, чем «Санкхья-вритти», и несмотря на то, что он примерно вдвое объемнее, в нем имеются только частные лакуны (хотя конъектуры требуются и здесь). С предыдущим комментарием его роднит множество идентичных трактовок и цитат из гномических стихов. Но чтения карик в двух комментариях часто расходятся, и эти расхождения нередко воспроизводятся в разночтениях последующих комментариев. То обстоятельство, что «Толкования к семидесятистишью санкхьи» комментируют 73 стиха, позволяет отнести его к несколько более позднему времени, чем предыдущий комментарий, и датировка его VI—VII вв. будет реалистичной.

Если два предыдущих комментария были рассчитаны на «студентов» санкхьи, то «Толкования к золотому семидесятистишью»— уже на «аспирантов». Хотя презентация материала обнаруживает также учебные задачи, классификации элементов учения здесь значительно более развернуты и большее внимание уделяется полемике с другими философскими направлениями. Сопоставление с иными комментариями дает возможность отнести этот комментарий к иной подшколе классической санкхьи, чем та, к которой принадлежали текст Парамартхи и «Толкования к санкхье».

4. «Санкхья-карика-бхашья» («Нормативный комментарий к карикам санкхьи»), написанная Гаудападой (Gauḍapāda), соответствует по своему жанру основополагающим, «регулятивным» комментариям к базовым текстам индийских даршан. В этом качестве она пользовалась большой популярностью в среде пандитов нового времени, и вовсе не случайно, что она оказалась первым комментарием к СК (добавим в скобках, и первой индийской философской бхашьей вообще), введенным в научный оборот европейской индологии: уже в 1837 г. текст был опубликован в английском переводе Г. Вильсоном (с приложением издания с рукописи, над которой санскритолог работал с 1828 г.). Текст чаще других издавался в Индии и распространялся в большем числе рукописей, чем любой другой комментарий к СК, за исключением комментария Вачаспати Мишры. Но не меньшей известностью он пользовался и в средневековье. Автор XI в., известный хорезмийский ученый аль-Бируни, в своей книге «Индия», где религиозно-философские воззрения индусов излагаются в

значительной мере под углом зрения санкхьи (что свидетельствует о влиятельности этой системы и в его эпоху), упоминает, наряду с «Книгой Санкхья» (которую «сочинил Капила, о божественных предметах»), также «книгу, сочиненную отшельником Гаудой, которая носит его имя»[117].

Историку индийской философии важно знать, когда санкхья-даршана, запоздавшая, как известно, со своей систематизацией, сформировала свой нормативный, «регулятивный» комментарий. Вопрос мог бы без труда решиться, если принять отождествление автора «Нормативного комментария к карикам санкхьи» с одноименным ему автором «Гаудапада-карик», к которому восходит доктрина недуалистической веданты. Гаудапада-ведантист был учителем Говинды, наставника Шанкары, а потому, при современной датировке жизни последнего, должен был творить в VII в. Идея идентичности двух философов восходит к Р. Гарбе и имеет сторонников в настоящее время, например, в лице таких авторитетных исследовательниц текстов классической санкхьи, как А.-М. Эснуль и Э. Соломон[118]. Однако она нашла и весьма серьезную оппозицию начиная еще с П. Дойссена и М. Валлезера, а затем у С. Белвалкара, Г. Якоби, А. Кита, Л. Рену и многих других индологов[119]. Подводя итоги этой дискуссии, Дж. Ларсон отмечает, что двум основным и очень шатким аргументам сторонников этой идентификации (допущение того, что Гаудапада-ведантист должен был интересоваться санкхьей по крайней мере не меньше, чем мадхьямикой, и наличие у Гаудапады-санкхьяика многочисленных цитат из брахманистской литературы) противостоят не более убедительные доводы ее противников (философские воззрения двух авторов различны, и Гаудапада-санкхьяик не обнаруживает философских глубин Гаудапады-ведантиста), и потому предлагает каждому, кого волнует эта проблема, руководствоваться собственной интуицией[120].

Ларсон, впрочем, дело упрощает. В резерве аргументов

---

[117] См.: Аль-Бируни, 1964, с. 30.

[118] См.: Гарбе, 1917, с. 87—88; Эснуль, 1972, с. 369; Соломон, 1974, с. 171—175.

[119] См.: Дойссен, 1920, с. 410; Валлезер, 1910, с. 11—12; Белвалкар, 1917, с. 174; Якоби, 1919, с. 2; Кит, 1949, с. 85; Рену, Филлиоза, 1953, с. 36.

[120] См.: EIPh, т. 4, с. 209—210.

сторонников идентификации двух философов имеются и более серьезные доводы — прежде всего отдельные аллюзии Гаудапады-санхьяика, которые можно сочетать с ведантийской доктриной. Но еще более серьезным представляется довод противников, связанный с различиями в «глубине мысли». Конечно, один и тот же философ может работать в разных жанрах и даже в разных философских системах, одни из которых изучены им лучше других. Что же касается философских глубин, то они или есть, или их нет. Хотя комментарий к СК Вачаспати Мишры не был его «делом жизни» и в диалектической изощренности заметно уступает другим его сочинениям в традиции мимансы или ньяи, но и в этом сочинении он являет изощренное и высокопрофессиональное философствование, ибо по-иному писать просто не умел. Поэтому присутствие диалектического блеска у Гаудапады-ведантиста и полное отсутствие такового у Гаудапады-санкхьяика не может не быть серьезным доводом против их идентичности. При отсутствии же реальных аргументов по поводу прямых параллелей в текстах Гаудапады-ведантиста и Гаудапады-санкхьяика (которые все же не компенсируются «ведантистскими мотивами» в комментарии к СК) этот довод, на наш взгляд, разрушает идею идентичности двух философов. Интересно, однако, что, и отказываясь от этой идентичности, мы приходим к той же датировке памятника, которая следовала бы из тождества двух философов. О том, что бхашья Гаудапады была создана в VII в., можно заключить по ее близкородственным связям с тремя предыдущими комментариями (и в интерпретациях, и в цитатах) и из того, что ее текст карик более «стабилен», чем у них (это предполагает и несколько более позднюю ее датировку).

Хотя Гаудапада пишет очень простым языком и придерживается стремления к прозрачно ясному изложению, это не простота учебного пособия. Задача комментатора заключалась в том, чтобы дать максимально стабильную и «экономную» интерпретацию карик Ишваракришны — с тем, чтобы традиция санкхьи не размывалась. «Отшельник Гауда» действительно аскетически избегает любого дискурса, который мог бы увести за границы канвы текста Ишваракришны. Строгость его выражается и в том, что он

комментирует минимальное число карик в сравнении со своими коллегами — 69. Что же до связей с предшественниками, то при чтении комментария Гаудапады не остается сомнений, что он держал перед собой древние комментарии, отбирая из них те, которые более всего отвечали его целям истолкователя.

«Аскетизм» Гаудапады оказался в традиции классической санкхьи не менее уместным, чем появление в свое время СК среди конкурирующих «тантр» соперничавших школ. Его бхашья оказалась последним из известных к настоящему времени нормативных комментариев — тех, что строго ограничивались истолкованием текста СК. Одновременно с комментарием Гаудапады появляется другой, для которого карики Ишваракришны составляли преимущественно лишь исходный материал для собственных диалектических этюдов и системостроительного творчества комментатора.

5. «Юктидипика» («Светильник логического дискурса») уже хорошо известна как первостепенный и уникальный источник по предклассической санкхье, реконструирующий философские «разночтения» у Ишваракришны и его ближайших предшественников. Комментарий был открыт выдающимся индийским санкхьеведом П. Чакраварти и издан им в 1938 г. на базе единственной рукописи (на березовой коре) кашмирского происхождения. Второе издание появилось в 1967 г., когда Р. Пандея привлек еще две рукописи, сличив их с первым изданием. Все три рукописи являются частично дефектными, и, хотя они восполняют друг друга, истолкование к шести карикам пока потеряно полностью, а к трем — частично. Впрочем, индология ожидает в ближайшее время появления нового, критического издания и английского перевода текста.

Автора «Светильника логического дискурса» идентифицировать до появления новых рукописей, видимо, не удастся. Большие надежды возлагались на цитату Вачаспати Мишры, который, приводя стихи, излагающие содержание 60 традиционных топиков санкхьи (в комментарии к карике 72), вводит их фразой «...как сказано в „Раджа-варттике“...». Поскольку цитируемые стихи совпадают с некоторыми вводными стихами интересующего нас текста, многие сделали вывод, что «Раджа-варттика» является другим его названием, а Раджа («Царь») — его автором. Однако А. Вецлер,

самый авторитетный из сегодняшних исследователей текста, на основании цитаты того же Вачаспати Мишры (в его субкомментарии к сутрам ньяи) и идентификации ее у его комментатора Удаяны (X—XI вв.), предполагает, что «Светильник логического дискурса» опирался на более древний и не дошедший до нас комментарий к СК под названием «Санкхья-варттика»[121]. В таком случае Вачаспати Мишра мог цитировать последний из названных текстов (другим названием коего и могло быть «Раджа-варттика»), и, значит, Раджа не был автором «Светильника логического дискурса». Еще раньше П. Чакраварти упоминал, что ему известно о существовании сочинения под названием «Санкхья-дипика» (обращает на себя внимание явное созвучие с «Юктидипикой»), авторство которого приписывается некоему Кияте (Kiyaṭa). Но поскольку ни он, ни другие с рукописью этого текста ознакомиться не смогли[122], вопрос об идентификации «Светильника» снова остается открытым.

Лучше обстоит дело с датировкой памятника. То, что он не создан позднее IX в., явствует из того, что на него опирается в своем истолковании СК Вачаспати Мишра (о его датировке см. ниже). Отмечаемая Р. Пандеей стилистическая близость автора памятника к комментатору «Миманса-сутр» Шабарасвамину (V в.), а также сравнительно архаический стиль (скудное употребление сложных слов, ведение дискуссии с оппонентом через āha... ucyate... которое в более поздних текстах замещается отточенным nanu... iti cen na... или na ca... vācyam) позволяют текст заметно «удревнить»[123]. Однако хорошее знание грамматиста Бхартрихари (датируется в настоящее время 450—510 гг.), а также Дигнаги (примерно 480—540 гг.) и умолчание (при обостренном внимании к буддийским оппонентам брахманистской философии) о воззрениях Дхармакирти (примерно 600—660 гг.), когда для этого были явные поводы, делают датировку «Светильника логического дискурса» первой половиной VII в. вполне реалистичной[124].

---

[121] См.: Вецлер, 1974.

[122] См.: Чакраварти, 1951, с. 162.

[123] Юктидипика, 1967, с. XXV.

[124] По современной датировке текста он относится к промежутку между 600—700 гг. См.: EIPh, т. 4, с. 16.

Кем бы ни был автор этого комментария, он был бесспорно выдающейся личностью во «всеиндийском» масштабе, осознавшей необходимость исторического подхода к сочинению Ишваракришны, которая побудила его ввести СК в контекст предклассического философствования. Он предстает не только историком философии, но и ее теоретиком. Вступление комментария посвящено преимущественно 11 признакам идеальной философской шастры как дисциплины философского знания, воплощенной в тексте, и систематизации его параметров философского дискурса мог бы позавидовать любой современный исследователь в области метафилософии и философии науки[125]. «Светильник логического дискурса» полностью оправдывает свое название и материалом основной его части. Начиная с истолкования уже первой карики комментатор задается целью выявить все теоретически возможные возражения против положений СК — с тем чтобы продемонстрировать и все логически возможные ответы на них с позиций санкхьи.

Помимо дискуссии с реальными оппонентами (прежде всего с буддистами, далее с вайшешиками и ведантистами) он ведет непрерывный диалог и с абстрактным оппонентом, используя, таким образом, тот самый схоластический метод, который шесть столетий после него был разработан на Западе Александром Гэльским в «Универсальной системе теологии». Контровертивный способ подачи материала в комментарии точно характеризуется П. Чакраварти: «Вначале он дает в двух словах то, что хочет сказать, а затем «распространяет» сказанное. При этом он атакует позицию оппонента, который также, в свою очередь, наступает на его позиции.

---

[125] К этим признакам относится наличие в тексте философской шастры 1) кратких положений, указывающих на основные топики — sūtra; 2) обсуждения проблемы валидных источников знания — pramāṇa; 3) обсуждения «частей» материала изложения — avayava; 4) тезисов, описывающих структурные положения системы в «полноте» — anyūnatā; 5) обсуждения «сомнений», связанных с основоположениями системы — saṃšaya; 6) обсуждения специальных «технических» проблем — nirṇaya; 7) кратких определений — uddeša; 8) развернутых определений — nirdeša; 9) обсуждения базовых принципов системы в «последовательности» — krama; 10) обсуждения терминологии — saṃjñā; 11) обсуждения практических рекомендаций, которым надлежит следовать изучающему шастру — upadeša. Эти пункты вначале перечисляются, а затем подробно истолковываются. Комментатор пытается продемонстрировать наличие всех этих признаков аутентичной шастры в тексте СК [Юктидипика, 1967, с. 2—5].

Наступление, новое наступление и контрнаступление продолжаются до тех пор, пока не достигается принятое заключение. Порой этот метод затрудняет понимание того, где начинается пассаж оппонента и завершается позиция обороняющегося»[126]. По мнению того же исследователя, комментатор был не только философом, но и грамматистом; об этом свидетельствует его работа над сложными словами в первых двух кариках и над синтаксическими проблемами в связи с третьей, а также обильнейшее привлечение материала из «Аштадхьяи» Панини, «Махабхашьи» Патанджали и хорошее знание «Вакьяпадии» Бхартрихари[127]. О научных интенциях его менталитета свидетельствует и отмеченная выше попытка его представить СК в виде сутр, которые можно разделить на 4 «трактата» — prakaraṇa и 11 «уроков» — āhnika. Эта попытка указывает на неудовлетворенность его реальным произведением Ишваракришны и желанием построить из его материала «идеальный» научный объект.

6. «Джаямангала» («Благословение победы») — самый лаконичный из сохранившихся к настоящему времени комментариев к СК (если не считать сочинения Нараяна Тиртхи — см. ниже) — был издан в 1923 г. Хардаттой Шармой.

Вводный стих комментария, включающий выражение lokottaravādināṃ praṇamya munim, позволил (не без оснований) первому ее исследователю Г. Кавираджу заподозрить принадлежность его автора к буддизму (ср. переработку древнего комментария к СК буддистом Парамартхой). Зато последующие изыскания того же ученого, которые привели его к идентификации комментатора в качестве составителя «Камандаки-нитисары» и даже «Кама-сутры» (оба текста также носили эпитет Jayamaṅgalā), оказались, конечно, не выдерживающими критики. Не более убедительными были и его поиски в связи с именем комментатора. Тот факт, что комментарий подписан именем Шанкары, привело Кавираджа к закономерным ассоциациям с ведантистской традицией, но, справедливо отвергая возможность видеть в философе знаменитого основоположника адвайта-веданты,

---

[126] Чакраварти, 1951, с. 160—161.

[127] Там же.

ученый предложил интерпретировать его имя как Śaṃkararāya и потому соотнести с одноименным автором XIV в., которому приписывается субкомментарий к сутрам йоги[128].

Нет, однако, никаких оснований для столь поздней датировки (которая, кстати, прямо противоречит идеям того же Кавираджа в связи с причастностью комментатора к созданию «Кама-сутры»). То обстоятельство, что Вачаспати Мишра приводит один из пассажей «Благословения победы», не позволяет датировать текст позднее IX в., тогда как отдельные заимствования из «Юктидипики» (в истолковании карик 15 и 19) — датировать его ранее VII в. Потому датировка памятника в рамках VII—VIII вв. будет, вероятно, наименее рискованной. Что же касается самого автора, то подпись его комментария именем Шанкары и его собственные указания на то, что он в другом своем сочинении рассматривал ведантистскую доктрину Атмана (на предмет возможности атрибутировать ему единичность/множественность), а также пробуддийский вводный стих наводит на мысль об «экуменической» широте его религиозного мировоззрения.

Хотя очень краткое «Благословение победы» не демонстрирует того безграничного теоретизирования, которому, как в случае с «Юктидипикой», тесно на прокрустовом ложе истолкования карик СК, текст нельзя отнести к классу учебных комментариев (каковыми были три древних) или нормативных (каким была бхашья Гаудапады). В том, что перед нами комментарий теоретического типа, убеждает уже то, что начиная с истолкования первой карики автор «Благословения победы» работает с исходными понятиями карик как с материалом для системной категоризации. Он же единственный из комментаторов, который уделяет специальное внимание семи выводным реляциям «Шаштитантры», раскрывающим сам механизм выводного знания. О серьезных эпистемологических интересах философа свидетельствуют классификации типов неаутентичного восприятия (при истолковании восприятия в связи с карикой 5) и причин невосприятия

[128] См.: Кавирадж, 1927. Ср.: Шарма, 1929.

объектов (в связи с карикой 7) [129]. На теоретические интенции комментатора указывает и его попытка гармонизировать доктрины множественности и единства Атмана в санкхье и веданте, дифференцируя сами «точки отсчета», лежащие в основе формулирования этих доктрин (выше отмечалось, что этот вопрос более подробно рассматривался в другом его сочинении). Потому не случайны и его ассоциации со «Светильником логического дискурса»: если составители учебных комментариев держатся своего «круга», то это же относится и к комментаторам-теоретикам (показательно, что оба комментария истолковывают и одинаковое число карик — 72).

7. «Матхара-вритти» («Истолкования Матхары») — комментарий, обнаруженный в 1910-е годы,— породил в санкхьеведении целую литературу, которая не совсем пропорциональна достаточно скромному вкладу ее автора в развитие классической санкхьи [130].

Правда, с именем и конфессиональной принадлежностью комментатора проблемы не было. Матхара (Māṭhara) в отличие от составителя предыдущего комментария — стопроцентный индуист, постоянно демонстрирующий свою «ортодоксальность». Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки в комментарии на Брахманы, шраутасутры и особенно на Пураны, прежде всего на «Бхагавата-пурану». Последнее обстоятельство, а также предлагаемая им идентификация Капилы как Бхагавата, позволяет видеть в нем вишнуита. Приверженность индуистской литературе хорошо

---

[129] Четыре типа невалидных восприятий различаются так: 1) когда думают, что приближающийся издалека есть Дэвадатта, основываясь на внешнем виде (savyapadešya), 2) когда в той же ситуации говорят: «Это, должно быть, Дэвадатта», ибо есть сомнение (savikalpa), 3) когда видят две луны из-за болезни глаз (arthavyatirekin), 4) когда вещи видят в сновидении, так как индрии побеждены сном (indriyavyatirekin). Невосприятие существующих вещей может быть вызвано одной из причин, число которых философ также сводит к четырем (возможно, пристрастие к четверичным комплексам также выдает в нем полубуддиста): 1) дефекты, связанные с пространственным положением, 2) дефекты в самой индрии, 3) дефекты в содержании объекта познания, 4) дефекты, связанные с другими вещами [Джаямангала, 1926, с. 7].

[130] Прав был Э. Фраувалльнер, когда писал: «О времени составления комментариев к „Санкхья-карике", в первую очередь „Матхара-вритти" и „Гаудапада-бхашьи", написано больше, чем то заслуживает их содержание» (цит. по: EIPh, т. 4, с. 169).

увязывается с бесспорными проведантийскими увлечениями философа: неоднократное обозначение им духовного субъекта как paramātman демонстрирует его толерантность к самому последовательному оппоненту санкхьи (Матхара предвосхищает последующий декаданс учения, совпадающий с его постепенной сдачей позиций «теистической» веданте).

Бурю в санкхьеведении вызвали проблемы относительной хронологии комментариев СК, связанные с открытием «Истолкований Матхары». В 1917 г. С. Белвалкар выступил с меморандумом, согласно которому в этом комментарии следует видеть основу для комментария Парамартхи, а бхашья Гаудапады является лишь его сокращенной и «плагиаризированной» версией [131]. После того как текст был издан в 1922 г. В. П. Шармой, все показалось уже не столь простым: А. Кит обратил внимание на частичные расхождения трех комментариев, после чего С. С. Сурьянарайяна Шастри весьма фундированно обосновал наличие некоторых немаловажных расхождений между Матхарой и Парамартхой, а Умеша Мишра детализировал частные различия между Матхарой и Гаудападой [132]. В итоге гипотеза о комментарии Матхары как об источнике двух других была демонтирована.

Однако разбор «дела Матхары» привел не только к негативным результатам. Н. А. Шастри, предпринявший попытку реконструкции санскритского оригинала Парамартхи, обратил внимание на то, что в джайнском каноническом тексте «Ануйогадвара-сутра» (ок. V в.) в перечислении сочинений и учителей санкхьи упоминается и некий Māḍhava. Нельзя ли поэтому считать Māḍhava и Māṭhara одним лицом? Шастри отметил также, что и Гунаратна в комментарии к «Шад-даршана-самуччае» упоминает текст, соотносимый с именем Матхары, на который он ссылается как на māṭharaprānta (что, по словам индийского ученого, означает текст, написанный под матхаровским «углом зрения» или вышедший из школы Матхары). Общий его вывод состоял в том, что наличные «Истолкования Матхары» — позднейшая расширенная и переработанная версия предшествовавшего текста некоей Матхара-традиции в санкхье

---

[131] Белвалкар, 1917.

[132] Кит, 1923—1925; Сурьянарайяна, 1931; Мишра, 1931.

или упомянутая «māṭharaprānta», восходящая к «Матхара-бхашье», которая пока не найдена [133]. Продолжательницей дела Шастри выступает Э. Соломон. Хорошо обоснованная ею преемственность между «Истолкованиями Матхары» и «Санкхья-саптати-вритти», вытекающая из подробнейших и даже нюансированных схождений этих двух комментариев, привела ее к предположению, что потерянная «Матхара-бхашья» есть «Санкхья-саптати-вритти», а ее составитель — не кто иной, как знаменитый «разрушитель санкхьи» Мадхава [134]. Дж. Ларсон оценивает эти построения то как вполне «спекулятивные», то как требующие дальнейших серьезных исследований, но убежден, что в любом случае они не затрагивают наличного текста «Истолкований Матхары» [135].

С последним утверждением не согласиться нельзя. Как ни решать вопрос с предысторией «Истолкований Матхары», текст в настоящем виде не может быть отнесен к эпохе ранее VIII—IX вв. На это указывают и цитаты из «Бхагавата-пураны», и заимствования из далеко не самой ранней ньяя-вайшешики, и некоторые псевдоизысканности в подаче материала. Что же касается реконструкции предыстории текста, то при всей фантастичности идентификации Матхары как Мадхавы-диссидента (параллели его главной доктрине, связанной с ревизией учения о трех гунах, отсутствуют и в «Истолкованиях Матхары», и в близкой к ним «Санкхья-саптати-вритти»), гипотеза относительно Матхара-традиции в санкхье представляется весьма «провоцирующей». Она очень неплохо сочетается с плюрализмом школ предклассической санкхьи и позволяет предположить, что частично этот плюрализм сохранился и после создания канонического текста, хотя, разумеется, уже в значительно более локальных масштабах. Крупных школ доклассического типа больше не было, но подшколы остались и в классической санкхье.

«Истолкования Матхары» примыкают к общему кругу родственных комментариев, к которому кроме них относились оригинал Парамартхи, «Санкхья-вритти», «Санкхья-саптати-вритти» и бхашья Гаудапады, образующие некое целое, отчетливо просматриваемое и из их «перекрестных»

---

[133] См.: Шастри, 1944, с. XXXVII и др.

[134] Соломон, 1977, с. 90—110, 153—169.

[135] EIPh, т. 4, с. 169, 291.

интерпретаций и цитат, и из того, что истолкования санкхьи, с которыми ознакомился аль-Бируни, не выходят из круга этих пяти комментариев. Более чем вероятно, что будут найдены и новые «родственные» комментарии этой группы. В ее рамках «Истолкования Матхары» особо тесными «семейными узами» связаны, как верно отметила Э. Соломон, с «Санкхья-саптати-вритти», и весьма показательно, что только эти два комментария трактуют 73 карики (варианты чтения карик в обоих случаях также весьма близки). Принадлежа генетически к классу учебных комментариев, «Истолкования Матхары», однако, оказываются «гибридным» текстом, ибо их автор, хорошо знавший и «Светильник логического дискурса», и «Благословение победы», также хочет во что бы то ни стало пробиться в теоретики. Но поскольку он был только имитатором теоретизирования, его построения предстают лишь плагиатом дискурса найяиков. Отсюда в его тексте и три основных модуса силлогистического аргумента (хету), и десять видов некорректных силлогистических примеров, и три разновидности словесного свидетельства, и двухчастные классификации типов причинности и материальной причины. Желание ни в чем не уступить автору «Светильника логического дискурса» проявляется и в увлеченной игре Матхары с языковыми объектами. Но если его предшественник работал в научной языковедческой традиции, то Матхара самоутверждается в достаточно доморощенном этимологизировании, имитирующем «лингвистику» древней брахманической прозы [136]. Видно, что и обильное цитирование «престижных» текстов также обнаруживает его тщеславие.

8. «Таттва-каумуди» («Лунный свет истины [санкхьи]») выдающегося философа Вачаспати Мишры венчает основную комментаторскую традицию санкхьи. Этот текст, который, согласно его колофону, пробуждает мысли читающих так же, как свет луны — лотосы, оказался самым популярным изложением классической санкхьи в индийской традиции, затмив своим «лунным светом» даже комментарий Гауда-

[136] Так, Капила может быть, по Матхаре, назван Bhagavān, ибо bha означает познание создания и гибели вещей, ga — знание прихода и ухода вещей, va — йогина (через vidvat), а an — движение (ср. anati) [Матхара, 1922, с. 26—28].

пады. По подсчетам автора его критического издания С. Сринивасана, он к настоящему времени известен, по крайней мере, в 90 рукописях, создававшихся во всех частях страны (неизвестных, по его мнению, столько же или еще больше). Наличествует не менее семи комментариев к нему, самый авторитетный из которых «Санкхья-таттва-вибхакара» принадлежал Вамшидхаре (XVIII в.). «Лунный свет» был основополагающим руководством по интерпретации СК как для составителей компендиумов (примером служит его основательная утилизация в «Сарва-даршана-санграхе»), так и для традиции постклассической санкхьи: зависимость от интерпретаций Вачаспати Мишры обнаруживают и Анируддха, и Виджнянабхикшу (последний с ним и полемизирует) [137].

Вачаспати Мишра (Vācaspati Miśra) был северным брахманом. Согласно одной (и преобладающей) традиции, он происходил из Митхилы (современный Бихар), где до сих пор сохранилась деревушка Бхама, названная по имени его дочери, которой он посвятил свой ведантистский комментарий «Бхамати» (букв. «Сверкающая»). По другой версии его родиной был современный дистрикт Сахарша — на восточной границе Дарбханги. У. Мишра идентифицирует его деревушку как Тхари — там сохранился пруд (ассоциировавшийся с именем его жены), близ которого стоял некогда дом философа. Сведения о его биографии можно почерпнуть из его же собственных сочинений. Учителем его был найяик Трилочана, которого буддийский логик XI в. Джнянашримитра называет одним из четырех «столпов ньяи» (наряду с Шанкарамишрой, Бхасарваджней и самим Вачаспати Мишрой). Вачаспати приписывает своему учителю лучшее уточнение дефиниции восприятия в «Ньяя-сутрах» (I.1.4), «затемненное» объяснением Ватсьяяны. Помимо этого он был известен своей критикой буддийской доктрины мгновенности вещей, анализом восьми ошибок в силлогистическом примере, но главное — теорией «существенной реляции» (svābhāvikasaṃbandha), концепцией непосредственного ментального восприятия (mānasapratyakṣa) внутренних связей

[137] О рукописной традиции «Таттва-каумуди» и ее статусе в средневековой индийской философии см.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 1—3]. Об утилизации материала «Таттва-каумуди» в «Сарва-даршана-санграхе» Матхавы см.: [Шохин, 1983, с. 223, 229].

между универсалиями, что свидетельствует о нем как о радикальном реалисте (в схоластическом смысле слова). После ученичества у Трилочаны Вачаспати Мишра жил близ Непала, где ему покровительствовал некий раджа по имени Нрига, который характеризуется им как «знаток наук» [138].

Предания о Вачаспати Мишре сохранились потому, что это был великий энциклопедист индийской философской схоластики, написавший образцовые произведения в рамках всех брахманистских даршан (кроме вайшешики), в том числе субкомментарии к сутрам ньяи (комментарий к субкомментарию), веданты и йоги. С этими философскими заслугами «всеиндийского комментатора» связана популярность и «Лунного света истины». Согласно относительной хронологии его сочинений, которую предложил У. Мишра, они могут быть расположены в следующем порядке:

1) «Ньяя-каника» («Зернышко логики») — комментарий к трактату мимансы «Видхививека» Мандана Мишры (VII—VIII вв.);

2) «Таттва-самикша» («Изыскание истины») — комментарий к «Брахмасиддхи» Мандана Мишры (к настоящему времени текст потерян);

3) «Таттва-бинду» («Капля истины») — оригинальный трактат по проблемам семантики в традиции мимансы;

4) «Ньяясучи-нибандха» («Индекс к ньяе») — сочинение, представляющее попытку установления числа и порядка аутентичных сутр «Ньяя-сутр»;

5) «Ньяяварттика-татпарьятика» — комментарий к «Ньяявартике» Уддйотакары (VI—VII вв.) — комментарию к «Ньяябхашье» Ватсьяяны — комментарию к «Ньяя-сутрам»;

6) «Таттва-каумуди» («Лунный свет истины [санкхьи]»);

7) «Таттва-вайшаради» («Искусность в истине») — комментарий к «Йога-бхашье» Вьясы (VI—VII вв.) — комментарию к «Йога-сутрам»;

8) «Бхамати» («Сверкающая») — комментарий к «Брах-

---

[138] С оценкой Вачаспати Мишры достижений Трилочаны знакомит издание: [Вачаспати Мишра. Ньяя варттика-татпарьятика, 1898, с. 87], с философскими взглядами Трилочаны в целом — EIPh, т. 2, с. 396—398, с версиями биографии Вачаспати Мишры — EIPh, т. 2, с. 453. Философской деятельности Вачаспати Мишры в целом посвящена и специальная монография: [Джоши, 1958].

ма-сутра-бхашье» Шанкары — комментарию к «Веданта-сутрам» [139].

Помимо этих традиция знает и ложно приписывавшиеся философу произведения, но и названных вполне достаточно для понимания значения Вачаспати Мишры в философской литературе средневековой Индии.

Ф. И. Щербатской писал о Вачаспати Мишре: «Он с одинаковой ученостью берется защищать и оправдывать любую философскую систему. Ученость для него гораздо важнее истины» [140]. Эта характеристика не совсем точна: философ защищал и оправдывал все же не «любую философскую систему»; признавая все брахманистские даршаны, этот ортодоксальный брахман не щадил времени и сил для опровержения систем «неортодоксальных», и прежде всего буддизма (за что его и недолюбливал наш буддолог). Едва ли не во всех своих сочинениях он выступает последовательным оппонентом школы буддийской логики, развивавшейся в рамках идеализма виджняна-вады, вступая в полемику и с буддийской теорией восприятия, и с теорией идентичности процесса и содержания познания (отрицание объективной реальности внешнего мира), и с буддийским номинализмом. Однако в рамках брахманистских даршан Вачаспати Мишра — действительно изощренный релятивист, отстаивающий в каждом своем сочинении одну из классических даршан, которую он частично опровергает в других, написанных в традициях иных систем. Этот виртуоз философского релятивизма, протей индийской схоластики более всего напоминает в европейской традиции представителей «второй софистики», которые, вроде знаменитого Лукиана (II в.), писали сочинения с позиций и кинизма, и эпикуреизма, и платонизма — взаимоисключающих философских систем. Немало предшественников и последова-

---

[139] См.: Мишра, 1966, с. 100. Часть названных сочинений была переведена на европейские языки. Помимо переводов «Таттва-каумуди» можно назвать перевод субкомментария к сутрам йоги Дж. Вудса [Тексты классической йоги, 1966] и «Таттва-бинду» М. Биардо [Вачаспати Мишра. Таттва-бинду, 1956]. Пассажи субкомментария к сутрам ньяи, «Ньяя-каники» и «Таттва-бинду», содержащие полемику с буддийской философией, переведены Ф. И. Щербатским (на английский) и изданы [Щербатской, 1932, т. 2, с. 257—298, 303—308, 318—321, 352—372, 405—432].

[140] Щербатской, 1903, с. XXII.

телей у Вачаспати Мишры было и в Индии, где общеязыческая установка на то, что «все относительно», была заметно стимулирована формированием того философского профессионализма, который ориентировал мыслителя прежде всего на победу в диспуте любыми средствами и успех в глазах взыскательной придворной аудитории.

Проблема датировки сочинений Вачаспати Мишры является уже очень давним «крепким орешком» для индологов. До первой декады XX в. она решалась с помощью уже известной нам отсылки в «Таттва-каумуди» к «Раджа-варттике»; поскольку последняя приписывалась Бходжа Радже, царю Дхары (1018—1060), неудивительно, что А. Барт, А. Макдонелл и ряд других ученых относили деятельность нашего философа к XI—XII вв. (а то и к более позднему времени). Начиная же с работы Х. Шармы индологи опираются на более прочный камень, а именно на то, что сам философ в «Индексе к ньяе» датирует это свое сочинение 898 г. Но на беду он не указывает, по какой эре должно считать этот год. Если он подразумевал эру Викрамы (начинается с 58 г. н. э.), то у нас 841 г., если же эру Шаки (начинается с 78 г. до н. э.), то 976 г. Именно по этой линии и наметился водораздел всех дальнейших датировок. Самые убедительные доводы в пользу первой датировки были приведены еще в 1914 г. переводчиком текстов классической йоги Дж. Вудсом: 1) эра Викрамы органичнее для северянина, коим был Вачаспати Мишра, 2) автор комментария к его «Ньяяварттика-татпарьятике» Удаяна датирует одно из своих произведений 903 г. по эре Шаки — 983 г., 3) между комментируемым текстом и комментирующим должен быть хоть сколько-нибудь ощутимый промежуток [141].

Специально исследовавшие проблему Д. Ч. Бхаттачарья и П. Хакер принимают более позднюю датировку. Первый опирался на плеяду предшественников Вачаспати Мишры, который полемизировал в «Бхамати» с ведантистом Бхаскарой (жившим, по его мнению, в IX в.), цитировал жившего в том же IX в. буддийского логика Дхармоттару (притом в манере, предполагающей определенный времен-

[141] Тексты классической йоги, 1966, с. XXI, XXIII.

ной промежуток между ними), ссылался на «Ньяя-бхушану» Бхасарваджни (860—920 гг. по датировке Л. Суали) и жил, если правильно понимать комментарий Вардхаманы к «Киранавали», позднее Вьомашивы (ок. X в.). Второй из названных исследователей исходил, помимо аналогичных доводов (ссылки Вачаспати Мишры на «Ньяя-манджари», написанную ок. 890 г.) и из хронологии идей: Вачаспати критикует достаточно позднее воззрение ведантистов (Вимуктатмана) на природу ошибки как презентации онтологически неопределенного предмета [142]. Х. Нарахари и П. Чакраварти отстаивают более раннюю датировку (выдвигая в основном те же доводы, что и Вудс) [143], тогда как С. Сринивасан — более позднюю. Он, однако, не только подвергает критике относительную хронологию Бхаттачарьи и Хакера (Бхаскару, судя по современной хронологии веданты, можно «удревнить», «Ньяя-манджари» могла означать и не дошедший до нас текст Трилочаны, а не только Джаянта Бхатты и т. д.), но сомневается и в исходном пункте отсчета, допуская, что «Индекс к ньяе» только приписывается Вачаспати Мишре, а скорее был написан другим Вачаспати [144]. Тем не менее он считает решающим доводом в пользу более поздней датировки возможность поместить нашего философа на временной шкале между Джаянтой (ок. 890) и Удаяной (984—985) [145].

Отказываясь выносить вердикт по данному вопросу и считая здесь компетентным только специалиста по истории ньяи, мы все же не можем не признать, что доводы сторонников более ранней датировки нам ближе. Потому мы и принимаем мнение тех, кто относит творчество интересующего нас философа к IX в.

Санкхья для Вачаспати Мишры, безусловно, не была профилирующим предметом, и он откомментировал СК, вероятно, ради полноты экспозиции брахманистских даршан. В «Лунном свете» мы не встречаем тех изысканных конт-

---

[142] См.: Бхаттачарья, 1945; Хакер, 1951.

[143] См.: Нарахари, 1957—1961; Бхаттачарья, 1951, с. 164.

[144] Известен с достоверностью второй Вачаспати Мишра (XV в.), работавший в традиции поздней ньяи, писавший комментарии к текстам своих предшественников и полемизировавший с ведантистами. См.: EIPh, т. 1, с. 241.

[145] Вачаспати Мишра, 1967, с. 61—63.

ровертивных партий с абстрактным оппонентом, которые столь характерны для Вачаспати-мимансака, Вачаспати-найяика или Вачаспати-ведантиста, и в санкхье он не стал основателем «подшколы» [146]. Да и по объему текст заметно уступает его комментариям к ньяе, веданте и йоге. Но и в санкхье он выступает комментатором-теоретиком, поскольку склонность к теоретизированию, как было уже отмечено, вовсе не такая вещь, которую можно где-то «приглушить». Правда, он не увлекается бесконечными дискуссиями с абстрактным оппонентом, как то делал автор «Светильника логического дискурса», но уже первые строки его текста обнаруживают склонность к схоластическому методу экспозиции предметов. Вводя в свой текст достаточно несложное положение Ишваракришны, что мотивом «изыскания» является стремление найти противодействие тройственному страданию, он сразу отмечает, что этот призыв составителя карик релевантен только при возможности опровергнуть пять возражений оппонента: 1) нет самого страдания, 2) не нужно желать избежать его, 3) даже при наличии этого желания оно неразрушимо (по одной из двух причин: вечности страдания или непознаваемости средства его преодоления), 4) даже при «разрушимости» страдания предлагаемая дисциплина знания не является адекватным средством, 5) в наличии уже есть адекватное средство, но другое.

Как аналитик Вачаспати Мишра постоянно стремится «дисциплинировать» изложение Ишваракришны, везде по возможности восстанавливая тот порядок изложения предметов санкхьи, при котором перечисление элементов учения предшествует их дефинированию, а при дефинировании определения классов элементов учения предваряют определения самих этих элементов. Наконец, он пользуется порой темами Ишваракришны для построения целых теорий, в исходном тексте не предполагавшихся. Так, карика 5,

[146] В веданте он, будучи последователем Мандана Мишры, отстаивал концепцию, согласно которой Мировое незнание — avidyā укоренено не в Брахмане, но в индивидуальной душе (джива) — в отличие от Сурешвары (VIII—IX вв.), считавшего, что источником Неведения является сам Абсолют. Вачаспати-ведантист, однако, различал два аспекта незнания: субъективно-индивидуальный и всеобщий (Mūlāvidyā); «устойчивость» последнего сохраняется до конца вселенского цикла.

где дается самое общее определение трех источников знания, становится для него поводом к написанию небольшого трактата по эпистемологии, где приводится развернутая классификация логического вывода (частично даже более подробная, чем в «Ньяяварттика-татпарьятике») [147], исследуется его соотношение с восприятием и свидетельством авторитета. Здесь же представлена подробная полемика с ньяей и особенно с мимансой, настаивавших на введении новых источников знания (прежде всего аналогии и предположения). При этом Вачаспати специально оговаривается, что полемику по эпистемологии целесообразно помещать уже после изложения доктрины санкхьи; он имел в виду своих предшественников, которые начинали полемику уже при комментировании карики 4, которая давала для этого повод. Философ уделяет специальное внимание проблеме контакта Пуруши и интеллекта [148]. Вачаспати отстаивает и некоторые доктрины, не совпадающие с интерпретациями других комментаторов СК, например, аккумулятивную концепцию происхождения материальных первоэлементов [149].

В своих интерпретациях Вачаспати Мишра достаточно самостоятелен, но если на кого-то и опирается, то это почти всегда автор «Светильника логического дискурса», наиболее близкий ему как комментатор-теоретик; в некоторых случаях он перекликается и с автором «Благословения победы» (показательно, что он вместе с ними толкует именно 72 карики). Вачаспати очень заботился о своем реноме и потому время от времени сравнивал свои толкования с толкованиями предшественников, которых нет-нет да и уколет в стиле легкой иронии и лжесмирения [150]. Но чрезвычайно важно, что это относится именно к двум названным комментаторам; пять «родственных» комментариев не-теоретиков не заслуживают даже его иронии.

---

[147] См. специальные исследования: [Якоби, 1927; Бурк, 1901].

[148] См., в частности: [Сен-Гупта, 1963].

[149] Согласно этой концепции, пространство производно от танматры-звука, но ветер уже не от одной танматры-осязания, а от ее сочетания с танматрой-звуком, огонь — от танматры-формы в сочетании с двумя предыдущими и т. д. (см.: [Вачаспати Мишра, 1871, с. 84]). Прямым предшественником философа здесь был сам Варшаганья, который выдвинул совершенно аналогичную концепцию происхождения танматр.

[150] См. ниже комментарий Вачаспати Мишры к карике 51 и др.

9. «Санкхья-чандрика» («Лунный свет санкхьи») Нараяна Тиртхи — очень краткий комментарий, полностью зависимый от комментария Вачаспати Мишры, на что намекает и созвучие их названий. Поэтому сочинение Нараяна Тиртхи было бы уместно определить как конспект текста Вачаспати Мишры. Тем не менее именно заглавие этого комментария дало название настоящему изданию памятников классической санкхьи — он представляет собой в каком-то роде хронологический ее итог.

Как было замечено, каждые несколько десятилетий индология открывает новые комментарии к СК, и можно не сомневаться, что будущие открытия позволят многое переосмыслить в их типологии и «родственных связях». Но какие новые тексты ни были бы обнаружены, они не смогут изменить того положения вещей, при котором классическая санкхья-даршана ассоциируется в первую очередь с двумя из них: комментариями Гаудапады и Вачаспати Мишры. Это подтверждает сама индийская традиция, прочно засвидетельствовавшая их «привилегированный статус» среди всех остальных истолкований Ишваракришны. Традиция же не ошибается. С этими двумя комментариями, несхожими во всем кроме того, что они одинаково прочно обеспечили положение санкхьи среди других индийских даршан, читатель и сможет сейчас ознакомиться.

ИШВАРАКРИШНА

САНКХЬЯ-КАРИКА

*

ГАУДАПАДА

САНКХЬЯ-КАРИКА БХАШЬЯ

*

ВАЧАСПАТИ МИШРА

ТАТТВА КАУМУДИ

ПРОЛОГ

(Г) Хвала Капиле — тому, кто из сострадания создал ладью санкхьи для пересечения океана незнания, в который погрузился мир.

А теперь я кратко объясню ради блага учеников это ясное учение, изложенное в этом малом тексте и обеспеченное адекватными источниками знания, постулатами и аргументами [1].

(В) Поклоняемся нерожденной, красно-бело-черной, многочисленное потомство порождающей, а также тем нерожденным, что соединяются с ней, услаждающейся, и оставляют ее, вкусив наслаждение [2].

---

* Некоторые особенности расположения материала перевода в настоящем издании требуют пояснений. Текст Ишваракришны дается во всех случаях курсивом, будь то полные карики, их отдельные слова или словосочетания. В целях достижения максимального буквализма при переводе стихи Ишваракришны передаются прозой. (Г) означает комментарий Гаудапады, (В) — комментарий Вачаспати Мишры. Подразумеваемые слова вводятся во всех случаях через квадратные скобки. Круглые скобки используются преимущественно в связи с текстом СК для выделения разночтений в двух комментариях (в скобках приводится вариант интерпретации той или иной карики у Вачаспати Мишры). Для наглядного воспроизведения полемической (контровертивной) структуры индийского классического комментария (вполне объяснимой ввиду выраженной полемической интенции индийского философствования в целом, которая эксплицитно представлена на стадии схоластики, но восходит к реальным философским дебатам еще первых философов) переводчик пытался разграничить посредством абзацев и поясняющих слов речь абстрактного оппонента санкхьи и ответа ему в тексте комментариев. При этом была сделана попытка учесть жанровые различия двух комментариев: в тексте Гаудапады речь идет, как правило, о «возражении» (иногда о «вопросе»), в тексте Вачаспати Мишры — о вполне серьезном «оппоненте», представителе других индийских даршан, старающемся «поймать» санкхью на неточностях и противоречиях. Стихотворные цитаты в тексте комментариев даются с абзаца (без кавычек), где это целесообразно,— с соблюдением их деления на строки.

Почитаем и великого молчальника Капилу, его ученика Асури, а также Панчашикху и Ишваракришну [3].

Поистине здесь, на земле, разумные будут слушать [только] того, кто преподает предмет, который желают познать. А тот, кто преподает предмет, который не желают познать, рассматривается ими как безумный. «Он не мирской и не ученый» [4],— [говорят они]. Предмет же, который желают познать,— тот, что, будучи познанным, служит осуществлению высшей цели человека. Поэтому [составитель карик], ввиду того что познание предмета вводимой им дисциплины знания ведет к осуществлению высшей цели человека, начинает [прежде всего] с желательности познания этого предмета.

* * *

По причине натиска тройственного страдания — изыскание на предмет средства противодействия ему. Возражение, что оно беспредметно при [наличии средств] обычных [1]*, неверно — ввиду отсутствия [здесь] надежных и завершенных [результатов]* (1).

(Г) *По причине натиска* и т. д.— вот вступление к этому стиху. В этом мире [был] Господин Капила — сын Брахмы. Сказано ведь:

Санака, Санандана [2], третий Санатана, Асури,
Капила, Водху [3] и Панчашикха — эти семь сыновей
Брахмы названы великими риши.

С Капилой вместе появились добродетель, знание, устраненность и сверхспособности. Рожденный с такими качествами, он, увидев мир погруженным в слепой мрак в непрерывности сансары, почувствовал к нему жалость и изложил своему родичу брахману Асури, желавшему познания, это учение о 25-ти началах — учение, благодаря которому разрушается страдание:

Знаток 25 начал, в какой бы обители он ни жил,
Будь он с заплетенными волосами, бритый или
с чубом,— освободится, в том нет сомнения [4]

Потому и сказано: *по причине натиска тройственного страдания — изыскание.*

Тройственное страдание — страдание от себя, от живых существ и от божеств. При этом страдания от себя двух видов: телесные и ментальные. Телесные — это такие, как лихорадка, дизентерия и прочее, возникающие из-за беспорядка ветра, желчи и флегмы; ментальные — такие, как разъединение с приятным, соединение с неприятным и т. д. [Страдания] от живых существ, обусловливаемые четырьмя видами, возникают в результате контактов с живорожденными, яйцерожденными, поторожденными и землерожденными [5] — людьми, скотом, зверями, птицами, пресмыкающимися, комарами, москитами, вшами, клопами, рыбами, водяными чудовищами [6], крокодилами и неподвижными предметами. [Страдания] от божеств так называются потому, что они от богов, или потому, что приходят из атмосферы, как те, что связаны с холодом, жарой, ветрами, ливнями, молнией. Так, по причине натиска тройственного страдания должно быть изыскание. *Изыскание на предмет* чего? [На предмет] *противодействия* — того средства, благодаря которому преодолеваются эти три вида страдания.

Возражение, что оно беспредметно *при [наличии средств] обычных* — средств преодоления трех видов страданий. При этом обычные средства преодоления двух подвидов страданий от самого себя общеизвестны благодаря медицинской науке, встрече с приятным и избежанию неприятного, употреблению острых, горьких [7] отваров и т. п., а страданий от живых существ — благодаря таким средствам, как [надежная] защита и т. п. *Возражение, что оно беспредметно* — если вы думаете [что оно таково], *неверно.*

Ввиду отсутствия [здесь] надежных и завершенных [результатов] — поскольку при [действии] обычных средств противодействия страданию отсутствуют *надежные* — необходимые и *завершенные* — непреходящие [результаты], постольку *изыскание* — стремление познать, должно относиться к другому средству, результаты которого надежны и завершенны.

(В) Предмет [этой] дисциплины знания не следовало бы желать познать, если бы: 1) в мире не было самого страдания; 2) его не следовало избежать; 3) даже при

желании избежать [его] невозможно было бы разрушить — невозможность же разрушения [может быть] от двух причин: если страдание вечно или средство его разрушения непознаваемо; 4) даже при возможности [его] разрушить познание предмета [этой] дисциплины знания не было средством [для того]; 5) имелось в наличии другое средство, более доступное.

Но неверно, что 1) страдания не существует или 2) нет желания избежать его. Потому сказано: *По причине натиска тройственного страдания. Тройственное страдание* — это триада страдания, а именно [страдания] от себя, от живых существ и от божеств. При этом [страдания] от себя двух видов: телесные и ментальные. Телесные — вызываемые дисбалансом ветра, желчи и флегмы, ментальные — обусловливаемые влечением, гневом, алчностью, ослеплением, страхом, завистью, унынием, неразличением того, что различно. Все они [составляют] страдание от себя, поскольку исцеляются «внутренними» средствами. Страдания же, исцеляемые «внешними» средствами, двух видов: от живых существ и от божеств. При этом [страдания] от живых существ — те, что вызываются людьми, скотом [8], птицами, пресмыкающимися, неподвижными объектами; от божеств — те, что обусловливаются воздействиями якшей, ракшасов, виная́ков, планет. Так что этот [факт наличия] страдания, [которое есть] особая модификация [гуны] раджас и ощущается каждым, отрицать невозможно. И контакт этого тройственного страдания, локализуемого во внутреннем «инструментарии», со способностью мышления, вызывающий ощущение неприязни [9], есть *натиск*. Потому [данное] ощущение неприязни и указано как причина желания освободиться [от страдания].

3) Если даже страдание и не может быть уничтожено [полностью], все же его подавление осуществимо, как будет показано ниже. Потому уместно сказано: *средство противодействия ему. Противодействие ему* — противодействие тому тройственному страданию, [ибо] подчиненная часть сложного слова, [которое здесь] приходит на ум, подразумевается в связи [со словом] *его*.

4) И именно средство противодействия [тому тройственному страданию] преподается [в этой] дисциплине знания, ничто другое — таков смысл [сказанного].

5) Теперь представлено возражение: *Возражение, что оно беспредметно.* Смысл этого: пусть верно, что есть и тройственное страдание, и желание от него избавиться, и возможность этого избавления, и то, что средство, предлагаемое [этой] дисциплиной знания, способно его устранить, и все же несообразно [предположить], что разумные пожелают изучать это [средство] так как есть более доступное, обычное средство уничтожения [страдания] [10]. Ведь так гласит мирская мудрость:

Если мед можно найти в [дереве] атка, зачем
идти в горы?
Какой разумный употребит усилие, когда желаемое
под рукой? [11]

Существуют же сотни легкодоступных способов противодействия телесным страданиям, предписываемых лучшими из врачей. И для противодействия ментальным страданиям [имеются] доступные обычные средства в виде таких отрадных [вещей], как женщины, питье, яства, втирания, одежды, украшения и т. д. Равным образом легкодоступны и противодействия страданию от живых существ, [как-то] достижение совершенства в изучении науки правильного поведения [12], надежные жилища и т. д. Легкодоступно противодействие и [тем страданиям], что от божеств,— через применение камней, заклинаний, особых трав и т. д.

[Эти доводы] отвергаются: *неверно.* Почему? *Ввиду отсутствия [здесь] надежных и завершенных [результатов]. Надежность* — это гарантированность устранения страдания, *завершенность* — невозможность повторного возникновения устраненного страдания; *отсутствие надежных и завершенных [результатов]* — отсутствие этих надежности и завершенности. Суффикс = tas, применимый для обозначения всех падежей, образует здесь родительный падеж [13]. Сказанное означает, что даже при правильном употреблении [таких средств], как эликсиры, женщины, изучение науки о правильном поведении, заклинания и т. д., в их результатах отсутствуют — ввиду ненаблюдаемости устранения страдания от себя и прочих [видов страдания] — надежность и — ввиду наблюдаемости воспроизведения даже устраненного [страдания] — завершенность. Значит, хотя [указан-

ные средства] и легкодоступны, надежное и завершенное устранение страдания в их [результатах] отсутствует. Следовательно, [предлагаемое] изыскание не беспредметно. Таков смысл всего сказанного.

Хотя [упоминание] о страдании неблагоприятно, [словосочетание] «*противодействия ему*» благоприятно как означающее его избежание. Следовательно, применение этого слова в начале текста уместно [14].

Ведийское подобно обычным, так как связано с нечистотой, временностью и неравенством [1]. *Отличное от того и лучшее — от различительного познания «проявленного», «непроявленного» и «знающего»* (2).

(Г) (Возражение). Но даже если можно желать познания иного средства противодействия страданиям, чем обычные, все равно [дело обстоит] не так, [как вы говорите]. Ведь есть ведийское средство противодействия страданиям. «Слышать за...» — отсюда продолжительное слышание; то, что порождается этим,— *ведийское* [2]. Оно установлено через предание. Сказано ведь:

Мы пили сому — мы стали бессмертными.
Мы достигли света, мы нашли богов.
Что может нам сделать теперь недоброжелательность?!
И что — злоба смертного, о бессмертный! [3]

Как-то Индра и другие боги обсуждали: «Как мы стали бессмертными?» И размыслили: поскольку «мы выпили сому» — испили сому, то «стали бессмертными» — стали теми, кто не умирает,— таков смысл. Далее, «достигли света», т. е. получили «свет» — небо, «нашли богов» — небожителей. «Что» в таком случае «нам теперь может сделать недоброжелательность»: «теперь» — поистине, «недоброжелательность» — враг «нам может сделать?» — причинить, «и что — злоба смертного, о бессмертный!»: злоба смертного что сделает, бессмертный? Далее, в Веде указывается, что от заклания животных — непреходящий плод: «Побеждает все миры, одолевает смерть, одолевает зло, одолевает [последствие] убийства брахмана тот, кто совершает ашвамедху» [3а]. Таким образом, поскольку в Веде указываются и надежные и завершенные [результаты],

изыскание [на предмет лучшего] будет все-таки беспредметным.

(Ответ). Это неверно, [и на это] сказано: *ведийское подобно обычным* [средствам противодействия страданиям]. *Подобное обычным* — обычное.

(Вопрос). Но почему же это ведийское [средство] подобно обычным?

(Ответ). *Так как связано с нечистотой, временностью и неравенством. Связано с нечистотой* — благодаря убийству животных. Ведь сказано:

Шестьсот без трех животных должны быть уготовлены
В полдень по предписанию ашвамедхи [4].

Даже если [эта] обязанность предписывается и в шрути и в смрити, все же благодаря примеси [убийства она] будет связана с нечистотой. Далее:

Многие тысячи владык над богами прошли
В течение мировых периодов: время превзойти
трудно [5].

Таким образом, ввиду гибели Индры и других богов [средство, предписанное в Веде], *связано с временностью.* Также *связано с неравенством* — превосходством. Видя превосходство [одного], другой будет страдать. В итоге предписанное средство [противодействия страданиям] подобно обычным.

(Вопрос). Но какое же тогда лучшее?

(Ответ). На это сказано: *отличное от того и лучшее. От того* — от тех обычных и предписанных [средств противодействия страданию], *отличное и лучшее* — более достойное одобрения как не связанное ни с нечистотой, ни с временностью, ни с неравенством.

(Вопрос). Каково же оно?

(Ответ). На это сказано: [то, что] *от различительного познания «проявленного», «непроявленного» и «знающего».* При этом «*проявленное*» — это Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий, 5 материальных элементов, «*непроявленное*» — Прадхана, «*знающий*» — Пуруша. Таким образом, 25 начал описываются как «проявленное», «непроявленное» и «знающий». От различительного познания их — лучшее

(средство противодействия страданиям). Сказано ведь было: «Знаток 25 начал...»

(В) (Оппонент). Хорошо, пусть обычные средства [и не средства], но цикл ведийских церемоний начиная с джйотиштомы и кончая «годовой» [6], даст и надежное и завершенное устранение трех беспокойств. Сказано ведь в шрути: «Желающий неба пусть жертвует» [7]. А о небе:

Счастье, не смешанное со страданием и не
поглощаемое сразу,
Достигаемое [одним] желанием помещается на небе [8].

Небо — это счастье, прямо противоположное страданию. Оно собственной силой до конца разрушает страдание и [само] непреходяще. И в шрути сказано: «Мы пили сому — мы стали бессмертными...» Если бы оно было преходящим, то откуда в нем было бы бессмертие? Поэтому, ввиду [относительной] легкодоступности ведийского средства как осуществляющего противодействие тройственному страданию за 48 минут [9], сутки, месяц, год и т. д. в сравнении с различительным знанием, достижимым [лишь] посредством непрерывных занятий в течение многих рождений, изыскание [этого нового средства] снова будет излишним.

Ожидая это [возражение, составитель карик] отвечает: «*Ведийское подобно обычным...*»

«То, что воспринимается через рецитацию учителя»,— отсюда ведийская традиция [10], Веда. Сказанное означает, что [Веда] только передается, но никем не [была] сочинена. *Ведийское* — то, что относится к этому, познается из этого. И совокупность ведийских обрядов не отличается [по своим результатам] от обычных [средств противодействия страданию], так как в обоих случаях в одинаковой мере отсутствует то противодействие тройственному страданию, [результаты коего были бы] надежными и завершенными. Хотя «предписанное» употреблено в обобщающем смысле, здесь все же следует видеть указание [именно] на совокупность обрядов, так как в ведийском предании представлено и различительное знание. Сказано ведь в шрути: «Поистине следует познавать Атмана» [11] или «Этот не возвращается, этот не возвращается» [12].

Этот тезис обеспечен и аргументом: *так как связано с*

нечистотой, временностью и неравенством [13]. *Нечистота* — неизбежность при жертвоприношениях сомы и т. д. уничтожения скота, семян и т. д. Ведь говорил господин Панчашикха: «Малую примесь надо устранить [либо] терпеть» [14]. «Малая примесь» — это примесь к основному действию [результатов] джйотиштомы и т. д. [того] малого [действия], которое обусловливает дурные последствия от убийства животных и прочего. «Надо устранить» — обезвредить посредством совершения искупительного обряда; если же по нерадивости искупительный обряд совершен не будет, [примесь] «вызреет» с вызреванием основной кармы. «Надо терпеть» — поскольку эта [примесь нечистоты] порождает зло, последнее надо терпеливо принять. Должны ведь специалисты [по обрядам], погруженные в великое озеро нектара, добытого множеством [их] заслуг, потерпеть искорку огня страдания, произведенного малой толикой [того] зла.

И неверно, что общее правило «Не убивай никакое живое существо» устраняется частным правилом «Для совершения агништомы надо приносить в жертву животное» — по отсутствию противоречия [между ними]. Ведь [только] при [наличии] противоречия одно [предписание] устраняется [другим], более сильным. А здесь никакого противоречия нет, ввиду того что предметы различны. Ведь когда говорится «Не убивай», то этим отрицанием указывается на наличие в убийстве причины [совершения] зла, а не на непригодность для обряда, а когда «Для совершения агништомы надо приносить в жертву животное», то этим указывается на причастность убийства животного обряду, а не на отсутствие в этом [действии] условия [совершения] зла. В противном случае будет несообразность. И между тем, чтобы производить дурные последствия и содействовать [задачам] жертвоприношения, противоречия нет, ведь убийство [животного] принесет человеку вред, а жертвоприношению пользу.

[Хотя] временность и неравенство относятся к результатам, [они] имеют отношение и к средствам. Временность неба и прочего выводится из [того, что они] суть нечто «положительное» и произведенное. [Далее, если] джйотиштома и т. д.— средства для [достижения] только неба, то ваджапея и т. д.— и для владычества, а потому здесь присутствует и неравенство. Ведь рост чужого благополучия приносит страдание другому человеку.

[В пассаже] «Мы пили сому — мы стали бессмертными...» [15] само «бессмертие» означает [на деле лишь] длительность. Сказано: «Ведь пребывание до „растворения" [всех] существ зовется бессмертием» [16]. Потому и сказано в шрути:

Не обрядами, не потомством, не богатством —
отречением от мира иные достигли бессмертия.
Далее неба, в сокровенном месте сияет [то],
что доступно отшельникам.

Также:

Посредством обрядов риши с потомством, желающие
богатства, обретают смерть.
Другие риши, те, [что] мудрые, достигли [того]
бессмертия, которое по ту сторону обрядов [17].

Имея все это в виду, [составитель карики] сказал: *отличное от того и лучшее. От того* — от ведийского средства устранения страдания в виде сомы и прочего, нечистого и дающего временные и [связанные] с неравенством результаты; *отличное* — чистое, ввиду отсутствия [здесь] убийства и т. д. и дающее вечные и не [связанные] с неравенством результаты, [как то следует] из неоднократных [речений] шрути об отсутствии повторных рождений. И к результатам [применения данного средства] неприменима [атрибуция] временности по причине [того только, что они] имеют характер произведенного — в силу самой природы данного следствия, ибо оно — уничтожение страдания — противоположно тому [18]. Не будет и возникновения нового страдания, так как следствие не возникает, когда причина бездействует, а причина [возникновения страдания] действует только до появления различительного знания. Это будет обсуждаться ниже.

Буквальный же смысл [сказанного таков]: *от того* ведийского средства противодействия страданию *отлично* средство, [которое заключается] в непосредственной реализации постижения взаиморазличности саттвы и Пуруши. Потому [оно] и лучшее. И ведийское средство похвально, так как оно предписано в Веде и до некоторой степени [содержит возможность] устранения страдания, и постижение взаиморазличности саттвы и Пуруши тоже похвально.

[Однако] из них, которые оба похвальны, постижение взаиморазличия саттвы и Пуруши похвальнее [19].

(Вопрос). Откуда же оно возникает?

На это сказано: *от различительного познания «проявленного», «непроявленного» и «знающего». «Проявленное», «непроявленное» и «знающий»* — это и «проявленное», и «непроявленное», и «знающий». *Различительное познание* их — познание их через [их] различие. На знании о проявленном основывается знание о Непроявленном как о причине первого, а через познание и того и другого как предназначенных для иного познается Атман — [то] иное, [для коего они и предназначены],— таков порядок познания. Сказанное означает следующее: различительное знание достигается после [узнавания] о взаиморазличности проявленного и прочего из шрути, предания, легенд, сказаний и закрепления [узнанного] посредством правильной аргументации и, [наконец], через добродетель созерцания, осуществляемого длительно, усердно, без перерывов и внимательно [20]. Об этом будет сказано: «*Так, в результате усвоения истины...*» (СК 64).

Корень-пракрити — не-модификация, семь начиная с Великого — модифицируемые-модификации, шестнадцать же — модификации, Пуруша — не-модифицируемое и не-модификация (3).

(Г) Но каковы же различительные характеристики «проявленного», «непроявленного» и «знающего»? На это дается ответ: «*Корень-пракрити* и т. д.».

Корень-пракрити — это Прадхана, так как она является корнем 7 модифицируемых-модификаций. Она и корень и Пракрити, потому и Корень-пракрити.

Семь начиная с Великого — модифицируемые-модификации. Великий — это Интеллект. *Семь начиная с Великого* — Интеллект, Эготизм, 5 танматр. Они суть 7 модифицируемых и модификаций. А именно, Интеллект возникает из Прадханы и потому — модификация Прадханы, но он же обусловливает возникновение Эготизма и потому — модифицируемое. Эготизм возникает из Интеллекта и потому — модификация, но он же обусловливает возникновение 5 танматр и потому — модифицируемое. Далее, танматра

звука возникает из Эготизма и потому — модификация, но из нее возникает пространство и потому [она] — модифицируемое. Танматра осязаемости возникает из Эготизма и потому — модификация, но обусловливает возникновение ветра и потому — модифицируемое. Танматра запаха возникает из Эготизма и потому — модификация, но она же обусловливает возникновение земли и потому — модифицируемое. Танматра формы возникает из Эготизма и потому — модификация, но она же обусловливает возникновение огня и потому — модифицируемое. Танматра вкуса возникает из Эготизма и потому — модификация, но она же обусловливает возникновение воды и потому — модифицируемое [1]. Таким образом, 7 начиная с Великого — и модифицируемые и модификации.

Шестнадцать же — модификации. 5 индрий восприятия, 5 индрий действия, ум одиннадцатый, 5 материальных элементов — вот группа 16 [начал], которые суть только модификации. *Модификации* значит производные.

Пуруша — не-модифицируемое и не-модификация.

(В) Теперь, обосновав составление [своего] сочинения тем, что оно представляет интерес для разумных, [составитель карик], начиная [основную его часть], дает краткое введение в предмет — с тем чтобы [сразу] сфокусировать на нем внимание аудитории.

Кратко, предметы [этой] дисциплины знания четырех видов: один предмет — только модифицируемое, другой — только модификация, третий — и модифицируемое и модификация, четвертый — ни то, ни другое.

Но встает вопрос, что при этом только модифицируемое? Потому сказано: *Корень-пракрити — не-модификация.* «Про-изводит» — отсюда *Пракрити* — Прадхана, равновесие [гун] саттвы, раджаса и тамаса, она — не-модификация — таков смысл. Почему? На это сказано: *Корень.* Она и корень и Пракрити — потому *Корень-пракрити.* Она — корень всей совокупности следствий, у нее же нет другого корня, иначе получится регресс в бесконечность, а на регресс в бесконечность санкции нет [2] — вот что имеется в виду.

Каковы теперь те, что и модифицируемые и модификации? На это сказано: *семь начиная с Великого — модифицируемые-модификации* — они и модифицируемые, и мо-

प्रकृतिर्नीति प्रकृति
prakṛtir iti prakṛtiḥ

дификации [3]. Так, начало Великий — и модифицируемое по отношению к Эготизму, и модификация по отношению к Корню-пракрити. Также и начало Эготизм — модифицируемое по отношению к танматрам и индриям и модификация по отношению к Великому. Равным образом и 5 танматр — модифицируемое по отношению к материальным элементам, начиная с пространства, и модификации по отношению к Эготизму.

Теперь каковы «только модификации» и сколько их? На это сказано: *шестнадцать же — модификации. Шестнадцать* — группа, ограниченная [числом] 16. А слово «*же*», [поставленное] для акцентировки, должно стоять на другом месте [4]. 5 материальных элементов и 11 индрий, [составляющие] группу 16,— только модификации, не модифицируемое. Хотя у земли и т. д. [также] есть модификации в виде коров, горшков, деревьев и т. д., а у их модификаций — в виде творога, ростка и т. д. [5], все же коровы и т. д. не образуют начал, новых по отношению к земле и прочему. Ошибки тут нет, ведь модифицируемость понимается [в нашей системе] как способность производить другое начало, а все [указанные вещи], начиная с коров и горшков, одинаковы по массивности и воспринимаемости, а потому не составляют другого начала [по отношению к земле].

О том же, что не имеет природы ни того, ни другого, сказано: *Пуруша — не-модифицируемое и не-модификация.* Все это будет обосновано ниже.

Восприятие, выводное знание и слово авторитета полагаются, ввиду того что включают все источники знания, трехвидовым источником знания. Установление же предметов познания — через источник знания (4).

(Г) Но какими и сколькими источниками знания утверждаются эти три категории: «проявленное», «непроявленное» и «знающий» и какая каким [по отдельности]? Ведь в этом мире вещь измеряемая [всегда] требует какой-то меры, как, например, рис — прастх, а сандал и прочее,— весов. Поэтому должны быть представлены источники знания: [1] «*Восприятие* и т. д.».

Начнем с *восприятия* — ухо, кожа, глаз, язык, нос — это пять органов чувств. Звук, поверхность, форма, вкус,

запах — их соответствующие объекты. Ухо фиксирует звук, кожа — поверхность, глаз — форму, язык — вкус, нос — запах. Таков источник знания, называемый восприятием.

Объект, который не постигается ни через восприятие, ни через выводное знание, постигается через слово авторитета, например, «Индра — царь богов», «Северные куру», «На небе апсары» и т. д. Непостижимое через восприятие и выводное знание постигается через слово авторитета [2]. Сказано ведь:

Традиция — это слово авторитета, а авторитет — это то, что безупречно.
«Безупречный» же не скажет того, что неистинно — на то нет причины [3].
Кто занимается своим делом, свободен от вожделения и ненависти и всегда почитаем такими же, того следует считать авторитетом [4].

В эти источники знания включаются все источники знания. [Так, например], у Джаймини шесть источников знания. Каковы же они? Предположение, соответствие, отсутствие, интуиция, слух, аналогия — вот [эти] шесть источников знания [5]. При этом предположение двух видов: от видения и слышания [6]. От видения — когда, [например], в одном случае допускается Атман, то и в других случаях также [7]. От слышания — когда, [например], Дэвадатта не ест днем и выглядит упитанным, то предполагается, что он ест ночью. Соответствие — когда, [например, говорится]: «Прастха — это четыре кудавы». То, что называется отсутствием, различается как предшествующее, взаимное, бесконечное и всецелое. Предшествующее [имеет место], когда Дэвадатта отсутствует как ребенок или юноша [8], взаимное — [как в соотсутствии] кувшина в ткани [и ткани в кувшине], бесконечное — [как в случае] с рогами осла, сыном бесплодной женщины или небесным цветком, всецелое — это отсутствие [чего-то] после [его] уничтожения, например, ткани после ее сожжения [9]. Или [последнее отмечается], когда по виду сухих зерен заключают об отсутствии дождя [10]. Таким образом, отсутствие — разных видов. Интуиция [имеет место], когда говорят:

К югу от Виндхийских гор и к северу от Сахасьи,
на земле, прилегающей к океану,— великолепное место [11].

Когда так говорится, то возникает воображение, которое есть осведомленность знающих, что у этой местности великие достоинства. Под слухом следует понимать то, что сопутствует воображению, как-то: «Говорят, что здесь, на баньяне, якшини». Аналогия — это когда, например, [утверждают], что гавайя подобна корове, а океан — пруду. Эти шесть источников знания включаются в три, начиная с восприятия. При этом предположение включается в выводное знание, а соответствие, отсутствие, воображение, слух и сравнение — в слово авторитета. Поэтому эти названные источники знания *составляют трехвидовый источник знания — ввиду того что включают все источники знания.* Эту фразу можно было бы завершить словами: «И теми тремя источниками знания утверждаются [все] источники знания».

Установление же предметов познания — через источник знания. Предмет познания — это Прадхана, Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий, 5 материальных элементов и Пуруша. Эти 25 начал называются «проявленное», «непроявленное» и «знающий». При этом одно устанавливается на основании восприятия, другое — на основании выводного знания, иное — на основании слова авторитета [11а]. Так сказано о трех источниках знания.

(В) [Теперь составитель карик] с целью придать этим предметам авторитетность [12] дает определения различным источникам знания. Но определить их по отдельности нельзя, не дав им предварительно общего определения. Потому [он вначале] предлагает общее определение источников познания: «*Восприятие* и т. д.».

Здесь «*источник знания*» определяется посредством самого наименования, определение — его этимология [13]. «Измеряется этим» — из [этой] этимологии следует, что речь идет об инструменте достижения правильного знания. И это есть [такое] функционирование менталитета, [при котором] отсутствует сомнительное, неправильное или уже достаточное [познание] предмета. Правильное знание, ведение — это результат, источник знания — средство [его] достижения [14]. В соответствии с этим неизбежно исключение из [категории] «источника знания» [таких неадекватных] средств познания, которые связаны с сомнением, заблуждением или памятью [15].

Трехвидовый — этим отвергаются другие мнения относительно числа [источников знания, ибо] «трехвидовый» — это такое единство источников знания, в коем [различаются именно] три вида — ни меньше и ни больше — таков смысл. Это будет обосновано после определения источников знания по отдельности.

Но каковы же эти виды? Об этом сказано: *восприятие, выводное знание и слово авторитета.* Здесь представлены [только] «мирские» источники знания, так как [эта] система предназначена для наставления [только обычных] людей и [лишь] в этом компетентна. Познание же йогинов и небожителей [16] не [способствует] наставлению обычных людей, а потому, хотя и имеет место, [здесь] не рассматривается — как не соответствующее задачам [данной системы].

(Возражение). Хорошо, пусть будет [этих источников знания] не меньше, но почему же не больше? Ведь называют же другие школы сравнение и т. д.

Ответ: *ввиду того что включают все источники знания* — в силу того что восприятие, выводное знание и слово авторитета *включают* — содержат в себе все [прочие] источники знания — таков смысл. И это будет обосновано ниже, как [уже] указывалось.

(Вопрос). Но почему в системе, предназначенной для наставления в предметах познания, должны даваться общие и частные определения источников знания?

Ответ: *Установление же предметов познания — через источник знания. Установление* — постижение.

Так объяснен и этот стих, в соответствии со смысловым — не лексическим — порядком [17].

Восприятие — удостоверенность в соответствующих объектах. Выводное знание названо трехвидовым [1]*, оно опирается на знак и на носителя знака* [2]*. Слово же авторитета — авторитетная шрути* (5).

(Г) Каковы же их определения?

На это сказано: «*Восприятие* и т. д.».

Восприятие, перцепция,— *удостоверенность в соответствующих объектах*,— таких как звук, посредством таких [органов чувств], как ухо.

Выводное знание названо трехвидовым — [подразуме-

ваются] выводы, опирающиеся на предшествующее, на остаток и на аналогию. Вывод из предшествования — [суждения типа]: «Этому предшествует...», и они имеют место, когда, например, по нависшим облакам заключают, [что будет] дождь, по наблюдению, что [одно] предшествовало [другому]. Вывод «по части» — это когда, например, найдя палу воды в океане соленой, [заключают, что] и вся вода соленая. Вывод по аналогии — [когда] из того, что луна и звезды меняют место, [заключают, что] они движутся, как в случае с Чайтрой. Наблюдая, что тот, кого зовут Чайтрой, меняет место, потому что движется, заключают, что так же [обстоит дело] с луной и звездами. Или, наблюдая, что манго зацвели [в одном месте], заключают посредством вывода по аналогии, что они зацвели и в других местах. Таков вывод по аналогии.

Более того, *оно опирается на знак и на носителя знака: оно* — выводное знание, *опирается на знак* — когда исходя из знака заключают о носителе знака, например, об отшельнике из [наличия] посоха, или *на носителя знака* — когда исходя из носителя знака заключают о знаке, как, например, увидев отшельника, [заключают, что] у него [должен быть] треножник.

Слово же авторитета — авторитетная шрути. Авторитеты — это учители начиная с Брахмы, *шрути* — Веда. Авторитеты и шрути [составляют] авторитетную шрути. Так сказано о слове авторитета и тем самым о всех трех источниках знания [3].

(В) Теперь, когда источники знания определяются по отдельности, поскольку восприятие является первейшим из них, а выводное знание и прочие на него опираются [4] и [по поводу него] в философских школах разногласий нет [5], [составитель карик] дает определение [в первую очередь] именно ему: «*Восприятие* и т. д.».

Здесь слово «*восприятие*» обозначает определяемое, остальные — определение. Значение определения — отделение [определяемого] от того, что и однородно и разнородно [по отношению к нему] [6].

Смысл [данного определения] по частям следующий. *Объекты* — это то, что «сковывает», привязывает к себе воспринимающего, т. е. определяет [его своей] собственной формой [7]. Для таких, как мы, [объекты] суть земля и т. д.,

а также удовольствие и т. д., а характеризуемые как танматры не суть объекты, [они] объекты для йогинов и небожителей. *В соответствующих объектах* означает то, что́ функционирует по отношению к тому или иному объекту; это органы чувств, и [их] функционирование — контакт. Орган чувств — то, что контактирует с предметом,— таков смысл [рассматриваемого выражения]. *Удостоверенность* в том — зависимость от того — таков смысл. И эта удостоверенность — действие интеллекта, знание. То восхождение саттвы при подавлении в интеллекте тамаса, которое происходит в результате работы индрии с наличным объектом, и есть удостоверенность [в объектах]. И это то, что называется функционированием или знанием. Таков этот источник знания. Та «услуга», которая оказывается этим способности мышления [8], есть результат, правильное знание, постижение.

Ведь начало интеллекта, ввиду своей производности от Пракрити, лишено сознания, а потому и относящаяся к нему удостоверенность [в объектах] также «бессознательна», подобно горшку. Равным образом лишены сознания также удовольствие и прочие [чувства — как] отдельные трансформации начала интеллекта. Сознание же — Пуруша, не привязанный к этим чувствам. Но он посредством локализованных в интеллекте знания, удовольствия и т. д. как отражающийся в них, когда на него падает тень [того интеллекта], становится как бы обладающим [этими] знанием, удовольствием и т. д.— такая «услуга» оказывается мышлению [со стороны интеллекта]. Когда же тень способности мышления падает на лишенный сознания интеллект и на его [функцию] — удостоверенность [в объектах, они], лишенные сознания, становятся как бы сознательными [9]. Потому будет сказано [ниже]: «*Потому, ввиду их контакта...*» (СК 20).

Одновременно посредством слова «*удостоверенность*» [из определения восприятия] устраняется сомнение, поскольку сомнение «постигает» [нечто] неустановленное и потому имеет природу неопределенного, тогда как «удостоверение» не отличается от «определенности»; посредством слова «*объекты*» — ошибочное знание как опирающееся на нереальный объект, а посредством выражения «*в соответ-*

ствующих» — выводное знание, традиция и т. д., так как здесь [четкое] указание на [непосредственный] контакт органа чувства с предметом.

Потому «*Восприятие — удостоверенность в соответствующих объектах*» будет полным определением восприятия, ибо [оно здесь] отделяется и от того, что однородно, и от того, что разнородно [по отношению к нему]. Другие определения, [представленные] в текстах «неортодоксальных» школ, [здесь] не опровергаются — из боязни многословия [10].

Когда локаятик говорит: «Выводное знание — не источник знания» [11], то как [ему самому] узнать, что кто-то [чего-то] не знает, [в чем-то] сомневается или заблуждается? Ведь узнать незнание, сомнение или заблуждение, сокрытые внутри индивида, посредством восприятия [обычному] «коротковидящему» нельзя, а другие обоснования знания локаятик также не признает. Но того, кто не способен определить [наличие] незнания, сомнения или заблуждения и берется кого-то [поучать], разумные проигнорируют как лишенного разума, ибо [его] слова нельзя принимать всерьез. Потому о незнании и т. д., пребывающих внутри, можно [только] умозаключать исходя из намерений, выражающихся в словах. Потому выводное знание даже вопреки желанию должно признаваться источником знания [12].

Выводное знание характеризуется сразу после восприятия потому, что является его следствием. Поскольку же общие определения предшествуют частным, [составитель карик] дает общее определение выводного знания: *опирается на знак и носителя знака.* Под *знаком* [подразумевается] «пронизываемое», под *носителем знака* — «пронизывающее». «Пронизываемое» — это [то, что], по самому существу, неотделимо [от другой] вещи после исключения [всех] предполагаемых и привходящих условий, «пронизывающее» — то [другое], от чего первое неотделимо [13]. Посредством слов «*знак*» и «*носитель знака*», означающих [некоторого рода] объекты, дается указание на познание [соответствующих] предметов [14]. Далее, выводное знание предполагает наличие идей о «пронизываемом» — о дыме и т. д. и «пронизывающем» — об огне и т. д. Выражение «*носитель знака*» — неоднозначное: посредством него демонстрируется знание о принадлежности [знака] и [непосредственному] субъекту

тезиса, так как «знак» относится и к нему [15]. Следовательно, общее определение выводного знания будет: выводное знание *есть познание, опирающееся на [знание неизменной связи]* между «пронизываемым» и «пронизывающим» и принадлежности [знака] субъекту тезиса.

Подразумевая разновидности выводного знания, получившие определения в другом тексте, [составитель карик] напоминает [16]: *выводное знание названо трехвидовым.* [Иными словами], выводное знание, получившее общее определение, есть в специальном смысле [то, что бывает] трех видов, [которые суть выводы], опирающиеся на предшествующее, на остаток и на аналогию [17].

При этом они прежде всего двух типов: «непосредственного» и «опосредованного». Первый — позитивное, утверждающее, второй — негативное, отрицающее [17].

Второй — [тип вывода] — «остаточный». «Остаток» — то, что остается, обособляется, и выводное знание, предмет коего он составляет, есть «остаточное». Сказано: «Остаточный вывод — это познание о том, что «остается» после отрицания [чего-то] в одном случае и невозможности предположить его [наличие] в другом» [18]. Пример этого «опосредованного», негативного [вывода] будет приведен ниже.

«Непосредственный» [вывод] двух видов: опирающийся на предшествующее и на аналогию.

При этом первый из них, опирающийся на предшествующее, — тот, *объектом которого является то общее, чей* различительный знак [был уже] воспринят. «Предшествующее» — известное — то, чей различительный знак был воспринят [19], и выводное знание, у которого оно является объектом, будет «опирающееся на предшествующее». Когда из [наличия] дыма выводится [наличие] на горе частного случая [того] общего, которое [есть] огнен-ность, то различительный знак частного случая [этого] общего, [в виде] «этого огня», был [уже] наблюдаем на кухне.

Другой [вид] «непосредственного» вывода, опирающийся на аналогию, — тот, который применим к таким общностям, различительный знак которых не воспринимаем, как в случае с выводом относительно органов чувств, когда наличие инструментария выводится при познании форм и т. д. на основании деятельности [в актах восприятия]. Ведь хотя

в таких [действиях], как резание, и воспринимаемы такие различительные знаки действенности, как нож, деятельность, которая выводится из познания форм и т. д., не имеет того различительного знака действенности, который может быть наблюдаем. В самом деле, это действие [относится] к классу чувств, а чувствен-ность не имеет [такого] различительного знака, [который в качестве] конкретного чувства [зрения], сам бы [нами] «короткочувственными» воспринимался подобно тому, как огонь [воспринимается] в качестве различительного знака огненности. В этом и различие [логических выводов], опирающихся на предшествующее и на аналогию, при их общности в том, что они — выводы «непосредственные». Здесь, [в словосочетании «увиденное по общности»], «увиденное» — познание, «по общности» — из общности, [так как суффикс] = tas применим [для образования] любого падежа. Познание определенной общности, чей различительный знак невосприним аем, — это и будет вывод по аналогии — таков смысл. Все это было рассмотрено нами в «Ньяя-варттика-татпарьятике», а потому здесь [подробности] опускаются — из боязни многословия [20].

Поскольку понимание связи слова и значения предполагает умозаключение [наблюдающего лица], что знание — условие действия, [которое] побуждаемое лицо [предпринимает] сразу после слышания слов лица побуждающего и поскольку слово раскрывает [свой] смысл [только] при условии знания о связи между ним и [его] значением, [словесное знание] опирается на выводное [21], и потому определение слову дается сразу после [определения] логического вывода: *Слово авторитета — авторитетная шрути.* При этом *слово авторитета* указывает на определяемое, остальная часть [фразы] — на определение. *Авторитетная* — достойная, поскольку правильная. Она и авторитетная и шрути — потому авторитетная шрути. *Шрути* — знание смысла высказывания, порожденное [самим] высказыванием.

И оно самодостоверно, правильно ввиду того, что свободно от подозрений в какой-либо ошибочности, так как порождается из речений нечеловеческой [по своему происхождению] Веды. Равным образом верно и знание, порожденное высказываниями укорененных в Веде преданий, легенд и историй [22].

И первомудрец Капила в начале [нынешнего] мирового периода вспоминал шрути, изученную [им] в предшествовавшие мировые периоды, подобно тому как [обычный человек], просыпаясь утром, [вспоминает] узнанное в предыдущий день [23]. Так же и в беседе Аватьи и Джайгишавьи второй сказал, что помнит свои рождения в течение десяти великих мировых периодов, — в тексте, начинающемся [словами]: «Странствуя в течение десяти великих мировых периодов...» [24]

Посредством слова «*авторитетная*» также отрицаются ложные традиции буддистов, джайнов, «избавителей от сансары» [25] и прочих. Их ложность обнаруживается в [их] противоречивости, безосновательности, свидетельствах о вещах, не удостоверенных [никаким истинным] источником знания, и из того, что они признаются только у варваров и подобных им, отбросов общества и у скотоподобных людей.

Словом «*же*» [слово авторитета] отделяется от выводного знания. Ведь познаваемое [здесь] — смысл высказывания, но [само] высказывание не есть его качество, благодаря чему здесь мог бы присутствовать выводной знак. Не требует высказывание, выражающее [свой] смысл, и постижения [ранее замеченной] связи [между предметом и его знаком] — ведь и новосочиненное произведение, которое до сих пор не знали, сообщает смысл, до того не познанный [26].

Теперь, после того как даны и общие и специальные определения источников знания, [можно показать, как] другие источники знания, начиная с аналогий, которые признаются другими школами, включаются в [три] вышеприведенные.

Так, аналогия — это высказывание «Какова корова, такова и гавайя». Знание, им порождаемое, — не что иное, как предание. Идея же, что это слово «гавайя» означает [нечто] сходное с коровой, — не что иное, как умозаключение. А именно, для какого [предмета] какое слово употребляется компетентными, то [слово] для этого [предмета и будет] обозначением, если нет другого словоупотребления:

1) Слово «корова» [обозначает] «коровное»;
2) слово же «гавайя» употребляется для [обозначения] того, что сходно с коровой;
3) следовательно, [оно будет] именно его обозначением [27].

Значит, это знание — не что иное, как умозаключение. Что же касается знания о сходстве [гавайи] с коровой, когда гавайя попадает в поле зрения, [то это] восприятие. Отсюда и знание о сходстве [коровы] с гавайей, когда вспоминается корова, также будет восприятие. Ведь нет одного сходства в корове, а другого — в гавайе. Сходством называется обладание одним [предметом] преимущественной [степени] общности с другим. И это обладание общностью — одно [на два предмета]: если оно воспринимается в гавайе, то также и в корове. Следовательно, для сравнения не существует отдельной сферы познания, благодаря которой оно могло бы быть [новым] источником знания, а потому оно и не есть новый источник знания [27а].

Не [составляет] нового источника знания и предположение. В самом деле, древними под предположением понималось допущение относительно ненаблюдаемого пребывания Чайтры вне дома исходя из того, что он жив и дома не находится. Но это не что иное, как умозаключение. Действительно, когда существующее и невездесущее отсутствует в одном месте, оно присутствует в другом, и когда [не] вездесущее [28] присутствует в одном, тогда отсутствует в другом; это «пронизывание» [29] легко установить каждому в применении к собственному же телу. Отсюда посредством знания об отсутствии [кого-то] дома, притом что [этот кто-то] существует как знак, [делается] умозаключение о [его] присутствии вне дома. И неверно, что отсутствие дома может быть устранено присутствием Чайтры где-нибудь [вообще], посредством чего отсутствие дома не могло бы быть основанием вывода о присутствии вне дома [30]. Неверно и то, что отсутствие дома устраняет бытие [Чайтры как таковое], посредством чего [это] бытие не могло бы обнаружить себя вне дома. Далее, [что, собственно], опровергается небытием Чайтры дома, — [его] бытие вообще или бытие в доме? Но между бытием вообще и небытием в доме противоречия нет, ввиду того что [речь идет] о разных вещах.

Если [оппонент] возразит: «Поскольку [понятие] места носит характер всеобщности, [оно] применяется и к определенному дому, следовательно, [эти понятия находятся] в противоречии, ибо речь идет об одном», это будет неверно —

ввиду невозможности опровергнуть удостоверенное определенным источником знания отсутствие [кого-то] дома посредством сомнительного присутствия в доме, [которое здесь] подразумевается. Неверно и то, что удостоверенное источниками знания отсутствие в доме может опровергнуть его бытие как таковое или устранить сомнительность [позиции оппонента]. Посредством того небытия Чайтры, которое ограничено пребыванием в доме, опровергается [только его] бытие в доме, но не бытие вообще, ибо одно из другого не следует. Потому правильно считать, что из отсутствия в доме как достоверного выводного знака можно сделать умозаключение о пребывании вне дома [того, кто существует]. Потому опровергается и та точка зрения, что предположение призвано разрешать противоречия между [свидетельствами] двух источников знания посредством распределения [соответствующих понятий] по [разным] сферам — ввиду того что нет [самого] противоречия между ограниченным и неограниченным. Другие примеры предположения также относятся к [области] выводного знания. Потому установлено, что предположение не составляет нового источника знания в сравнении с выводным знанием [31].

Равным образом и отсутствие не означает что-либо иное, чем восприятие. Ведь нет на свете такого «отсутствия горшка», [которое] отличалось бы от поверхности земли в особой модификации, характеризуемой как «пустая». В самом деле, все вещи, за исключением мыслительной способности, находятся в постоянной модификации, и данная особая модификация [32] воспринимаема, следовательно, нет объекта, который не был бы постижим через восприятие и другие источники знания и который вынудил бы прибегнуть к новому источнику знания, называемому отсутствием.

Соответствие — это когда, например, в кхари обнаруживаются дроны, адхаки, прастхи и т. д. И оно — не что иное, как умозаключение. Ведь бытие кхари познается как неотделимое от дрон и т. д. и заставляет признать наличие в кхари дрон и т. д.

Что же касается слуха — простой передачи сообщения с неудостоверенным информантом, по типу «старцы говорят, что...», например, [когда говорится]: «Здесь на баньяне живет якша», то это [вообще] не источник знания, ввиду

[его] сомнительности по причине [указанной] неудостоверенности информанта. Предание же [признается как раз] благодаря своей достоверности. Так что положение относительно трехвидового источника знания [следует считать] обоснованным.

Установление (познание) ненаблюдаемого — через умозаключение по аналогии; то, что не устанавливается и через него, сверхчувственное, устанавливается через авторитетное предание[1](б).

(Г) (Вопрос). Так сказано о трех источниках знания. Но на каком источнике знания что [конкретно] основывается?

[На это] сказано: «*Установление* и т. д.».

Ненаблюдаемого — недоступного для органов чувств *установление* — через умозаключение по аналогии. Прадхана и Пуруша, [находящиеся] за пределами восприятия, устанавливаются через умозаключение по аналогии. [А именно] тонкое тело, включающее интеллект и другие [начала], трехгунно; то, чье следствие этот трехгунный [агрегат] — Прадхана, [также трехгунная]; поскольку, далее, лишенное сознания принимает видимость сознания, [должен быть] другой, надзирающий, Пуруша. Проявленное [же] устанавливается на основании восприятия.

То, что не устанавливается и через него, сверхчувственное, устанавливается через авторитетное предание, — например, то, что «Индра — царь богов», «[Живут] северные куру», «На небе апсары», устанавливается на основании слова авторитета.

(В) Так были определены источники знания, предназначенные для установления «проявленного», «непроявленного» и «знающего». При этом даже пахарь с пыльными ногами познает «проявленное» в виде земли и т. д. посредством восприятия горшков, ткани, камня, кома глины и т. д., а посредством вывода от предшествующего из наблюдения таких [вещей], как дым, [такие], как огонь. Значит, от дисциплины знания, [созданной] для установления подобных вещей, было бы немного пользы. Потому посредством нее должно выясняться [нечто] более труднодоступное. Теперь [составитель карик] показывает, в чем каждый из

определенных выше источников знания конкретно является компетентным: «*Познание* и т. д.».

Слово «*и*» противопоставляет [умозаключение по аналогии] и восприятию и выводу от предшествующего. Через установление на основании умозаключения по аналогии о ненаблюдаемом — о Прадхане, Пуруше и т. д. *познание* — суждение. Это — установление интеллекта в результате [того, что на него] падает тень мыслительной способности, — таков смысл [2]. Но это эллиптическая конструкция, [так как здесь] подразумевается и «опосредованный» вывод [3].

[Оппонент]. Значит, одно умозаключение по аналогии применимо [в связи] со всеми ненаблюдаемыми [вещами]? Если так, то [во всех случаях], когда оно неприменимо, например, [в связи] с порядком появления Великого и прочих [космических начал], а также с небом, потенцией заслуги [4], божествами и т. д., следует заключить о несуществовании этих [вещей].

Ответ: *и через него* и т. д. Хотя уже в [словах] «*через него*» [выражен смысл предложения], слово «и» [подразумевает] также и «опосредованный» вывод.

Из-за чрезмерной отдаленности, близости, дефектности индрии, неустойчивости ума, тонкости, препятствия, подавленности и смешанности с однородным [1](7).

(Г) Теперь кто-то возразит: «Прадхана и Пуруша не воспринимаются. Но то, что в мире не воспринимается, и не существует. Следовательно, они также не существуют, как вторая голова или третья рука».

На это сказано: даже существующее может не восприниматься по восьми причинам, а именно: «*Из-за чрезмерной отдаленности* и т. д.».

В этом мире даже существующие вещи не воспринимаются из-за чрезмерной отдаленности — как, например, Чайтра, Майтра и Вишнумитра, находящиеся в другой стране; близости — как, например, не воспринимается мазь в глазу; дефектности органа чувств — как, например, звуки или формы не воспринимаются глухим или слепым; из-за неустойчивости ума — как, например, тот, у кого сознание рассеянно, не воспринимает даже хорошо объясненного; тонкости — как, например, не воспринимаются пребывающие в воздухе атомы

дыма, жара или тумана; препятствия — как, например, не воспринимаются подавленные блеском солнца планеты, светила и звезды; смешанности с однородным — как, например, не воспринимаются боб среди бобов и лотос и миробалан [2] среди лотосов и миробаланов или голубь среди голубей, поскольку находятся среди субстанций Прадханы [3].

Так показаны восемь причин невосприятия даже существующих вещей.

(В) [Оппонент]. Пусть будет так. Но как в случаях с небесным цветком, волосами черепахи, рогами зайца и т. д. отсутствие чувственного восприятия позволяет заключить об их несуществовании, так и в случае с Прадханой и т. д. Как же тогда они устанавливаются посредством умозаключения по аналогии и прочих [средств познания]?

Ответ: «*Из-за чрезмерной отдаленности* и т. д.».

«Нет восприятия» — эти [слова], которые будут [в следующей карике], надлежит подразумевать [и здесь], как в сентенции о взоре льва [4]. Из-за чрезмерной отдаленности — как птица, взлетевшая в небо, не воспринимается зрением, будучи даже существующей; из-за близости — здесь также подразумевается «чрезмерной», — как мазь в глазу; из-за дефектности органа чувств — как в случае со слепотой, глухотой и т. д.; из-за неустойчивости ума — как тот, чей ум поглощен любовью и т. д., не видит предмета [даже] когда он хорошо освещен [5] и вблизи органа зрения; из-за тонкости — как даже сосредоточенный не видит атомов и т. д., [даже если они] вблизи органа зрения; из-за препятствия — как нельзя видеть, например, царскую жену, отгороженную стеной; из-за подавленности — как днем нельзя видеть круг планет и созвездий, подавленных солнечными лучами; из-за смешанности с однородным — как нельзя видеть дождевых капель в пруду.

Слово «*и*» имеет значение присоединения [к сказанному] несказанного. [Сюда следует] присоединить потому и [вещи] в [состоянии] непроявленности — например, нельзя видеть творог и т. д., еще непроявившихся, в стадии молока и т. д.

Смысл сказанного таков: небытие вещи не следует из одного только отсутствия [ее] восприятия — ввиду того, что [подобный вывод был бы] «чрезмерным» [6]. Действительно, [всякий], кто уходит из дому и не видит домочадцев,

должен [был бы] признавать их несуществующими, но на деле это не так. Ведь несуществование признается при отсутствии восприятия лишь [того], что может быть воспринято в нормальных условиях. Но Прадхана, Пуруша и прочие [начала] не обладают [названной] воспринимаемостью. Поэтому люди компетентные не могут признавать их несуществования на основании только отсутствия [их восприятия].

То не воспринимается из-за тонкости — не из-за несуществования, воспринимается через следствия. Его следствия — Великий и прочее, сходные с Пракрити и отличные [от нее] (8).

(Г) (Вопрос). Итак, существует то, что [каким-то образом] познается. Но по какой причине не воспринимаются эти Прадхана и Пуруша и каким образом воспринимаются?

Ответ: «*То не воспринимается* и т. д.».

То — Прадхана *не воспринимается из-за тонкости* — таков смысл. Прадхана из-за тонкости не воспринимается, как не воспринимаются существующие в атмосфере атомы дыма, жара и тумана. Как же она тогда воспринимается?

Воспринимается через следствия: видя следствие, можно сделать заключение и о причине. Существует Прадхана как причина того следствия, которое есть весь [этот мир]. Ее следствия — интеллект, примысливание-себя, 5 танматр, 11 индрий и 5 материальных элементов.

И эти следствия отличны от Пракрити. *Пракрити* — Прадхана; *отличные* от нее — с Пракрити не сходные.

И сходные [с ней] — имеющие общую [с ней] форму. Как, например, в этом мире сын и подобен и не подобен отцу. А по какой причине они сходны и несходны [с ней], будет объяснено ниже.

(В) (Вопрос). Но что же из этих [препятствий будет] причиной невосприятия Прадханы и прочего?

На это сказано: «*То не воспринимается* и т. д.».

(Вопрос). Но почему невосприятие [и в данном случае] не может быть [по причине несуществования], как в случае с седьмым вкусом? [1]

Ответ: *не из-за несуществования.* Почему? Поскольку воспринимается через следствия. [Под словом] «*то*» под-

разумевается Прадхана; о способе познания Пуруши [составитель карик] скажет ниже: «*Ввиду предназначенности составного для другого...*» (СК 17). Ведь если восприятие неприменимо при установлении [предмета] более сильным источником знания, [оно] неприменимо из-за того, что [предмет] не предназначен [для восприятия] — так следует считать. Седьмой же вкус не устанавливается [и посредством другого] источника знания, поэтому здесь нельзя констатировать [только не] предназначенность для восприятия [2] — вот что имеется в виду.

(Вопрос). Но каковы же те следствия, на основании которых можно заключить о [существовании] Прадханы?

Ответ: *Его следствия — Великий и прочее.* Как [их познание] ведет к [познанию Прадханы], будет выяснено ниже. О сходстве же и отличии данных следствий [от Прадханы] как способствующих [достижению при их познании] различительного знания, сказано: *сходные с Пракрити и отличные [от нее].* Это будет подробно рассмотрено ниже.

Ввиду непроизводимости не-сущего, подборки материала, невозникновения всего [из всего], возможности произвести [только] возможное, [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует (9).

(Г) Так что, эти следствия начиная с Великого существуют [уже] в Пракрити или нет? Это сомнение — из-за расхождения школ. Ведь согласно системе санкхьи следствие существует [уже в причине], тогда как согласно буддистам и прочим не существует. Если существует, то не может быть несуществующим, а если не существует, не может быть существующим. Такова альтернатива. На это сказано: «*Ввиду непроизводимости не-сущего* и т. д.».

Ввиду непроизводимости не-сущего: *не-сущее* — то, что не существует; [поскольку] несуществующее не производится, следствие существует [уже в причине]. В этом мире нет [случая], чтобы производилось несуществующее, как, например, сезамовое масло из песка. А потому, ввиду того что производится [только ранее] существовавшее, проявленное [еще] до своей реализации [должно присутствовать] в Прадхане. Отсюда следствие существует [в причине].

Далее, *ввиду подборки материала*: *материал* — причина,

ввиду его подборки [следствие предсуществует]. [Когда] в этом мире кто-то хочет что-то получить, подбирает соответствующий материал: желающий творога — молоко, не воду. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду невозникновения всего* [*из всего*]: все из всего не возникает, например, золото из серебра, травы, пыли или песка. Потому, ввиду того что все не возникает из всего, следствие существует [в причине].

Также *ввиду возможности произвести* [*только*] *возможное*. В этом мире способный производить — горшечник или соответствующие средства, такие, как глина, колесо, тряпки, веревка, вода и т. д., производят только существующее — горшок из глины. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду* [*наличия*] *бытия причины* [*у следствия*] *следствие* [*пред*]*существует*. Чем характеризуется причина, тем — и следствие, как ячмень, [что] от ячменя, или рис, [что] от риса. Если бы следствие не существовало [в причине], то рис [можно было бы получить] от кодрав. Но так не бывает. Отсюда следствие существует [в причине].

Так, по [этим] пяти причинам «мигрирующие» Великий и прочие [начала] существуют [уже] в Прадхане. Потому может возникнуть [только уже] сущее, не не-сущее.

(В) Из следствия можно заключить только о [существовании] причины, [еще не об их соотношении]. И здесь расхождение школ. Иные говорят: «Сущее возникает из не-сущего», другие: «Из единого Сущего порождение следствий — видимость, не реальность», третьи: «Не-сущее возникает из сущего», а старцы [санкхьи]: «Сущее возникает из сущего» [1].

Первые три точки зрения не позволяют принять Прадхану. Однако мир, состоящий из звука и прочих [объектов чувств], которые по своей природе трансформируются и различаются [способностью вызывать] удовольствие, страдание и апатию, [заставляет признать, что] причина — Прадхана, то, что имеет природу саттвы, раджаса и тамаса. Но если сущее возникает из не-сущего, то как [его] причина, описываемая, [как у буддистов, в терминах] несуществования, могла бы содержать [качества] звука и т. д. или формы удовольствия и т. д. ввиду невозможности единства сущего и не-сущего? Если миропроявление в виде звука и

т. д. лишь видимость единого сущего, [как у ведантистов], тогда снова не получится возникновения сущего из сущего. Ведь «недвойственное» не содержит в себе возможности миропроявления, и [само] представление о [возможности] миропроявления того, что не проявлено, [будет] не чем иным, как Брахманом-познанием [2]. Что же касается тех последователей Канабхакши и Акшачараны [3], [у которых] из сущей причины возникает не-сущее, то и у них ввиду невозможности единства сущего и не-сущего причина не имеет природы следствия, а значит, и по их системе нельзя обосновать Прадхану [как причину мира]. Потому в целях обоснования Прадханы [составитель карик] прежде всего выдвигает тезис о существовании следствия [в причине]: «*Ввиду непроизводимости не-сущего* и т. д.».

Следствие [*пред*]*существует* — [еще] до действия причины. И это не выяснение [уже и так] ясного, [как] возражают [нам] найяики. Хотя ростки, горшки и т. д. наблюдаются возникшими сразу после гибели семени, глины и т. д., все же причинность [принадлежит] не тому, что погибает, [как считают буддисты], но сущему в виде таких составных частей, как семена и т. д. Если же сущее возникает из не-сущего, то, ввиду того что [последнее] «легкодоступно», неизбежен вывод о возникновении следствия из чего угодно. Это мы уже излагали в «Ньяя-варттика-татпарья-тике» [4]. Поскольку же восприятие мира не может быть определено и в качестве иллюзорного, [как полагают ведантисты], ибо нет препятствия [считать его реальным], остается только система Канабхакши и Акшачараны. В связи с ней и утверждается: *следствие* [*пред*]*существует*.

Теперь указывается основание [этого] вывода: *ввиду непроизводимости не-сущего*. Если бы следствие было несущим до действия причины, его существование было бы неосуществимым, ведь и тысячи умельцев не сделают синее желтым. Если возразить: «У горшка могут быть два качества — существование и несуществование», то ведь при отсутствии носителя качеств у него не будет [и самих] качеств, потому у него может быть [качеством] только существование, но не не-существование. Каким образом горшок может быть не-сущим посредством несуществования, [которое с ним] и не связано и не составляет его бытия? Потому следствие

[должно быть] сущим и до действия причины, как и после него [5]. Потому остается только реализация его, [уже] сущего, через действие [6]. Реализация сущего наблюдаема [везде], как в случае с сезамовым маслом, когда давят сезам, с рисом, когда бьют рис, молоком, когда доят корову. Но примера того, чтобы производилось не-сущее, нет. И в самом деле, нигде не видели, чтобы не-сущее реализовалось или возникло [из не-бытия].

И отсюда еще следствие существует и до действия причины: *ввиду подборки материала. Материал* — причины, их *подборка* — связь со следствием. Значит, [следствие предсуществует] ввиду его связи с материалом. Это означает, что причина может произвести следствие, будучи связана с последним, связи же с не-сущим следствием не бывает, потому [следствие должно пред]существовать [7].

(Оппонент). Пусть так. Но почему причины не могут произвести следствие и не связанное [с ними]? Тогда могло бы возникнуть [следствие] и не-сущее [до действия причины].

Ответ: *ввиду невозникновения всего [из всего]*. При возможности порождения [следствия], не связанного [с причинами], все порожденные следствия — благодаря «безразличию» бессвязности — возникли бы из всего [8]. Но такого нет. Потому только связанное [с чем-то] порождается тем, с чем оно связано. Говорили старцы санкхьи:

> При несуществовании [следствия у него] нет связи
> с причинами, «привязанными» к существованию.
> Желающий возникновения несвязанного не найдет
> порядка [9].

[Оппонент]. Пусть так. Но даже если [следствие и] не связано [со своей причиной], последняя произведет именно то, на что способна. Способность же познается из наблюдения над следствием. И тогда не будет беспорядка.

Ответ: *ввиду возможности произвести [только] возможное*. Эта способность, пребывающая в «способной» причине, распространяется на все или только на возможное? Если на все, то [ваш] порядок [снова] будет беспорядком. Если на возможное, объясните, как [сказанное распространяется] на то возможное, которое не-сущее? Если вы возразите: «Особая способность [сама] будет такой, от ко-

торой [будет произведено] определенное [следствие], а не любое», то мы спросим: «Хорошо, господин, [но сама] особая способность [эта] будет связана со следствием или нет?» Если будет, то не будет связи [сущего] с не-сущим, а значит, следствие [снова должно быть] сущим [до своей реализации], а если не будет, [то вновь возникает] тот же беспорядок. Потому правильно было сказано, [что следствие предсуществует] ввиду возможности производить [только] возможное [быть произведенным].

И отсюда еще следствие [пред]существует: *ввиду [наличия] бытия причины [у следствия]*, т. е. ввиду того, что следствие состоит из того же, что и причина. Ведь следствие не отлично от причины, а причина — сущее, как же тогда следствие, от нее не отличное, будет не-сущим? Аргументы же, обосновывающие неотличность [следствия] от причины, следующие [10].

1) Ткань от ниток не отличается,
   ввиду того что [является] состоянием ниток;
   что в этом мире отличается от чего-то [другого], не является состоянием последнего, как [в случае] с коровой и лошадью;
   но ткань — состояние ниток;
   следовательно, [она] не есть нечто, [от них] отличное.
2) Ткань и нитки не суть разные вещи;
   ввиду того что [между ними] отношение «включаемого» и «включающего»;
   при наличии между вещами различия между ними нет отношения «включающего» и «включаемого», как в случае с горшком и тканью;
   но между нитками и тканью отношение «включающего» и «включаемого»;
   следовательно, [они] не суть разные вещи.
3) И отсюда еще нет различности между нитками и тканью;
   ввиду отсутствия [между ними] контакта и промежутка;
   при различности же вещей наблюдается контакт, как в случае с блюдом и бадарой, или промежуток, как в случае с Гималаями и Виндхьями;
   здесь же нет ни контакта, ни промежутка,
   следовательно, нет различности;

4) И отсюда еще ткань не отлична от ниток,
ввиду того что не наблюдается различие в весе;
когда в этом мире что-то от чего-то отличается,
наблюдается различие в весе: как вес украшения в две палы превышает вес украшения в одну палу;
но вес ткани не отличается от веса ниток;
следовательно, ткань [от ниток] не отлична.

Все эти обоснования отсутствия отличия [следствия от причины] — «отрицательные».

По установлении, таким образом, отсутствия различия ткань — это только определенным образом распределенные нитки, а не нечто, от ниток отличное. И соответствующие представления о действии и [его] прекращении, а также различия в словоупотреблении, в практическом назначении и в структуре [11] не могут обосновать абсолютное различие. Ввиду того что у одной и той же [вещи] выявляются и затеняются те или иные аспекты, эти [различия нашей доктрине] не противоречат. Как и члены черепахи, вошедшие в тело черепахи, затеняются, а выходя [из него], обнаруживаются, а не возникают и не гибнут. Равным образом, когда такие различные следствия одних [и тех же] глины и золота [в виде] горшка, короны и т. д. «выходят», обнаруживаются, говорят, что [они] возникают [12]. Но нет возникновения не-сущего или уничтожения сущего. Господин Кришнадвайпаяна сказал: «Неизвестно бытие не-сущего или не-бытие сущего» [13]. Как черепаха не отлична от своих сжимающихся и разжимающихся членов, так и горшки, короны и т. д. не отличны от глины, золота и т. д. Если же придираться к словоупотреблению «ткань в нитках», [то оно] подобно [словоупотреблению] «тилаки в лесу» — так следует считать [14]. Не обусловливает различности и различие по предназначению, ввиду того что можно наблюдать многие предназначения одного и того же, как, например, один и тот же огонь и сжигает и варит. И «распределенность» в предназначении не основание [для констатации] различия в вещах, ввиду наблюдаемости этого различия в соответствии [только] с соединенностью и разъединенностью [составных компонентов]. Например, проводники на дорогах по отдельности указывают дорогу, но не несут паланкина, соединившись же, несут паланкин. Также

хотя нитки по отдельности и не одевают, соединившись,— когда в них выявляется бытие ткани,— будут одевать.

(Оппонент). Хорошо, но [само это] проявление ткани до действия причины [уже] сущее или не-сущее? Если не-сущее, то приходим к возникновению не-сущего. Если же сущее, то зачем [тогда и] действие причины? Ведь нельзя видеть смысла в действии причин, если [следствие уже] сущее [и без них]. При допущении же другого проявления [для этого проявления] не избежать регресса в бесконечность. Потому [утверждение, что это] нитки действуют как содержащие в себе проявление ткани,— утверждение пустое.

[Ответ]. А теперь, [уже исходя из вашего мнения], что возникает не-сущее, каково [само] это возникновение не-сущего — сущее или не-сущее? Если сущее, то зачем тогда и у вас действие причин? Если же не-сущее, [то требуется] новое возникновение, следовательно, и у вас регресс в бесконечность [15]. Если же вы скажете: «Возникновение — не что иное, как ткань, и как раз и есть [сама] ткань», тогда сказать «Ткань» будет то же, что сказать «Возникновение». А потому, сказав «Ткань», уже можно не говорить «Возникает», иначе будет тавтология [16]. Нельзя будет сказать [о ткани] и «Уничтожается» — ввиду того, что возникновение и уничтожение по отношению к одному и тому же несовместимы.

Потому это возникновение ткани, будь оно [даже, по вашему мнению], присущим своей причине или присущим существованию [как таковому], в любом случае [само] не возникает, но только причины будут задействованы для этой цели [17]. Следовательно, правильно [наше мнение, что] причины нерелевантны по отношению к выявлению сущих [уже] ткани и т. д. И нет связи причин с формой ткани, ввиду того что в этой форме нет действенности, а причины связаны с действием, иначе в них не было бы причин-ности.

Из этого видно, что учение о следствии как сущем еще до действия причины всесторонне обосновано [18].

То, что имеет причину, певечно, певездесуще, мобильно, множественно, имеет опору, свертываемо (является выводным знаком), состоит из частей, зависимо — проявленное, противоположное — Непроявленное (10).

(Г) Было сказано, что [проявленное] отлично от Пракрити и сходно с ней. Как это? На это сказано: «*То, что имеет причину,* и т. д.».

То, что имеет причину, и т. д., *или проявленное,*— следствия начиная с Великого.

То, что имеет причину,— то, у чего есть причина.

Upādāna, hetu, kāraṇa, nimitta — это синонимы [1]. У проявленного есть причина — Прадхана, потому [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину. Начало Интеллект имеет причину благодаря Прадхане, Эготизм — благодаря Интеллекту, 5 танматр и 11 индрий — благодаря Эготизму, пространство — благодаря танматре звука, ветер — благодаря танматре осязаемости, огонь — благодаря танматре формы, вода — благодаря танматре вкуса, земля — благодаря танматре запаха. Так [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину.

Далее, *невечно* — поскольку возникает из другого, подобно тому как горшок возникает из глины и невечен.

Также *невездесуще* — не находится везде — таков смысл. Если Прадхана и Пуруша находятся везде, то с проявленным [дело обстоит] по-другому.

Далее, *мобильно* — трансмигрирует во время трансмиграции: трансмигрирует с тонким телом, которое соединено с 13 «инструментами», потому и мобильно.

Далее, *множественно* — [включает] Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий и 5 материальных элементов.

Далее, *имеет опору* — опирается на свою причину: Интеллект опирается на Прадхану, Эготизм — на Интеллект, 11 индрий и 5 танматр — на Эготизм, 5 материальных элементов — на 5 танматр.

Также *свертываемо* — подвержено растворению. В период космического растворения [2] 5 материальных элементов растворяются в танматрах, те вместе с 11 индриями — в Эготизме, тот — в Интеллекте, он же — в Прадхане.

Также *состоит из частей*: *части* — это звук, осязаемость, вкус, форма, запах, с ними [существует проявленное].

Также *зависимо* — не властно над собой. Так Интеллект подчинен Прадхане, Эготизм — Интеллекту, танматры и индрии — Эготизму, материальные элементы — танматрам. Так объяснено, как проявленное зависимо, подчинено другому.

Теперь рассмотрим [все сказанное] в связи с Непроявленным: *противоположное — Непроявленное*: Непроявленное [описывается через характеристики], противоположные тем, что были названы.

О проявленном было сказано как об имеющем причину, но нет того, что было бы выше Непроявленного, следовательно, Прадхана [ни из чего] не возникает и, значит, не имеет причины. Также проявленное невечно — Непроявленное вечно, так как [ни из чего] не возникает [или] не возникает, подобно элементам, из чего-либо, а потому вечно. Также проявленное невездесуще, а Прадхана вездесуща, ибо присутствует везде. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно — именно из-за того, что вездесуще. Проявленное также множественно — Непроявленное едино, ибо является причиной (Прадхана — единая причина трех миров [3]), а потому единична. Проявленное также имеет опору — Непроявленное не имеет опоры, так как не является следствием, ведь нет того, что было бы выше Прадханы, следствием чего она могла бы быть. Проявленное также свертываемо — Непроявленное несвертываемо, поскольку вечно: Великий и другие [начала] в период космического растворения вливаются друг в друга, с Прадханой же этого не происходит, следовательно, она несвертываема. Проявленное также состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, ведь нет в Прадхане звука, осязаемости, вкуса, формы и запаха. Проявленное также зависимо — Непроявленное независимо, властно над собою.

(В) Теперь, обосновав [положение] о [пред]существовании следствия, благоприятное для обоснования Прадханы [как причины мира], Ишваракришна говорит, дабы продемонстрировать свойства обосновываемой [здесь] Прадханы, о сходствах и различиях проявленного и Непроявленного, [познание которых] способствует достижению различительного знания: «*То, что имеет причину,* и т. д.».

То, что имеет причину,— проявленное: *причина* — это причина [4], ее имеющее [есть проявленное]. Что же является причиной чего [конкретно], о том будет сказано ниже.

Невечно — гибнущее, в смысле сокрывающееся.

Невездесуще — не охватывающее всех трансформаций. Ведь следствие «пронизано» причиной — не причина следствием. Интеллект и прочие [начала] «не пронизывают» Прадханы, потому [они] и «непронизывающие».

Мобильно — подвижно. Ведь Интеллект и прочие [начала], оставляя одно тело за другим, соединяются с новым — такова их подвижность. Подвижность же тел, земли и т. д. общеизвестна.

Множественно — ввиду распределенности Интеллекта и т. д. [в соотнесении] с Пурушами, тогда как земля и т. д. множественны в соотнесении с телами, горшками и т. д.

Имеет опору — [подразумевается, что] следствия, начиная с Интеллекта, опираются на свои причины. Хотя Интеллект и прочие [начала в конечном счете] неотличны [от своей первопричины], желающий отметить между ними относительное различие [может констатировать здесь] соотношение опирающегося и опоры, как [в случае, когда] говорят: «В лесу тилаки» [5].

[*Является*] *выводным знаком* — [подразумевается, знаком] Прадханы. Каким образом эти Интеллект и т. д. составляют выводной знак Прадханы, будет сказано ниже. Прадхана же не является выводным знаком самой себя, будучи таковым по отношению к Пуруше — таков смысл.

Состоит из частей — поскольку *часть* [здесь] — сочленение, член, взаимосоединение, смещение, контакт. Контакт же — это соединение до того разъединенного. То, что существует посредством него [и есть] состоящее из частей. Как земля и прочие [материальные элементы] соединяются друг с другом, так и все прочее. Но у Прадханы нет контакта с Интеллектом и прочими [началами проявленного], так как [последние] из нее [же и] состоят. Нет контакта также и у саттвы, раджаса и тамаса, ввиду того что они [никогда и] не были разъединены.

Зависимо — [подразумевается] Интеллект и прочие [начала проявленного]. Интеллект, чтобы породить свое следствие — Эготизм, нуждается в «наполнении» от Пракрити, иначе, будучи «истощен», не сможет его произвести — это установлено. То же самое [имеет место] при произведении следствий у Эготизма и прочих [начал проявленного]. Следовательно, чтобы выполнить свои функции, все [они] нуждаются в «наполнении» от Пракрити. Потому [начала] проявленного являются зависимыми, нуждаются в высшей Пракрити для произведения [своих] следствий.

Противоположное проявленному — *Непроявленное.*

[Оно] не имеет причины, вечно, вездесуще, немобильно (даже если у Непроявленного и имеется деятельность, характеризуемая как самопревращение, это не подвижность); единично, не имеет опоры, не является выводным знаком [чего-либо] [6], не состоит из частей и не зависимо.

Трехгунное, неотличное, объект, общее, лишенное сознания, порождающее — проявленное, также Прадхана; противоположное им, [*но*] *также и* [*сходное*] *— Пуруша* (11).

(Г) Так было сказано о различии проявленного и Непроявленного. [Теперь] говорится о сходстве [между ними]. Об этом сказано: «*Трехгунное* и т. д.».

Трехгунное — проявленное — это [то], в чем три гуны: саттва, раджас и тамас.

Неотличное—проявленное — [это то], у чего нет отличия. Нельзя сказать: «То — проявленное, а то — гуны», как можно было бы [различить]: «То — корова, а то — лошадь». Что гуны, то проявленное, а что проявленное, то гуны.

Также *объект—проявленное* — то, что «вкушается»,— таков смысл, ввиду того что является объектом для каждого Пуруши.

Также *общее—проявленное* — ввиду того что общее для всех [субъектов] подобно куртизанке.

Лишенное сознания—проявленное — не ощущает радости, страдания и уныния — таков смысл.

Также *порождающее—проявленное* — так от Интеллекта порождается Эготизм, от него — 5 танматр и 11 индрий, от танматр — 5 материальных элементов.

Так сказано о свойствах проявленного вплоть до обладания способностью порождения. С ними сходно [по своим свойствам] и Непроявленное, [ибо] сказано: как проявленное, «*также Прадхана*». Так, проявленное трехгунно, но трехгунно также и Непроявленное, чьи следствия, начиная с Великого, трехгунны. В этом мире какова природа причины, таковы и следствия, например, ткань из черных ниток также черная. Далее, проявленное не отлично, но и Прадхана также не отлична от гун. Нельзя сказать: «Одно — гуны, другое — Прадхана», так как Прадхана не отлична от них. Далее, проявленное — объект, но также и

Прадхана, будучи объектом для каждого Пуруши. Далее, проявленное общее, но также и Прадхана, будучи общей для каждого [Пуруши]. Далее, проявленное лишено сознания, но также и Прадхана не ощущает радости, страдания и уныния. Из чего это следует? В этом мире из лишенной сознания глины возникает и лишенный сознания горшок. Наконец, проявленное порождающее, но также и Прадхана, поскольку из нее возникает Интеллект. Так объяснено в связи с Прадханой.

Теперь будет объяснено, каким образом *противоположное им,* [*но*] *также и* [*сходное*] — *Пуруша.*

Противоположное им — этим проявленному и Непроявленному — *Пуруша.* Так, и проявленное, и Непроявленное трехгунны — Пуруша негунен. И проявленное, и Непроявленное не отличны [от гун] — Пуруша отличен [от них]. И проявленное, и Непроявленное суть объекты — Пуруша не объект. И проявленное, и Непроявленное всеобщие — Пуруша не всеобщий. И проявленное, и Непроявленное лишены сознания — Пуруша наделен сознанием: Пуруша осознает, воспринимает радость, страдание и уныние, а потому есть сознание. И проявленное, и Непроявленное обладают свойством порождения — Пуруша не обладает свойством порождения, ведь не порождается ничего Пурушей. Потому сказано: «*Противоположное им — Пуруша*».

Что же касается «[*но*] *также и* [*сходное*] — *Пуруша*», то, когда в предыдущем стихе [объяснялось], что Прадхана не имеет причины и т. д., [сказанное относилось] и к Пуруше, например, когда [говорилось, что] имеющее причину, невечное и т. д.— проявленное, а противоположное тому — Непроявленное. Так, проявленное имеет причину — Непроявленное не имеет причины, но нет причины и у Пуруши, ввиду того что он [ни из чего] не возникает. Проявленное невечно — Прадхана вечна, но вечен и Пуруша. Проявленное невездесуще — Прадхана вездесуща, но вездесущ и Пуруша, ввиду [своего] всеприсутствия. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно, но немобилен и Пуруша, ввиду именно [этого] всеприсутствия. Проявленное множественно — Непроявленное единично, но единичен и Пуруша [1]. Проявленное имеет опору — Непроявленное не имеет опоры, но не имеет опоры и Пуруша.

Проявленное свертываемо — Прадхана несвертываема, но несвертываем и Пуруша: ни в чем не растворяется. Проявленное состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, но не состоит из частей и Пуруша, ведь нет в Пуруше таких частей, как звук и т. д. Далее, проявленное зависимо — Непроявленное независимо, независим и Пуруша, [так как] распоряжается собой — таков смысл.

(В) В предыдущем пассаже было сказано о различности проявленного и Непроявленного. Теперь говорится об их [взаимо]сходстве и отличии [от них] Пуруши: «*Трехгунное* и т. д.».

Трехгунное — то, у чего три свойства: радость, страдание и апатия. Этим отвергается мнение других [философов, согласно которым] радость и т. д. суть свойства Атмана [2].

Неотличное — как Прадхана не отлична от самой себя, так и Великий и прочие [начала] не отличны от Прадханы, ибо состоят из нее. Или неотличность здесь — «сотрудничество». Ведь ничто по отдельности не достаточно для [осуществления своего] дела, но только совместно [с чем-то другим]. А [чем-то] одним ничего произведено быть не может.

Тем же, кто утверждает, что сознание, и ничто другое, выступает в виде блаженства, апатии, уныния, звука и т. д. и нет [объекта], отличного [от этого сознания], коего [они] были бы свойствами [3], [составитель карик] возражает: *объект*. Объект — это то, что воспринимается как [нечто] внешнее по отношению к сознанию.

Отсюда же [оно] и *общее* — всеобщее, подобно горшку, воспринимаемое многими Пурушами. Ведь если бы эти [радость и т. д.] были [только] формами сознания, то ввиду индивидуальности сознаний в виде флюктуаций менталитета они также не могли бы быть общими. Ведь сознание [одного индивида] не воспринимается другим ввиду невоспринимаемости чужого интеллекта — это имеется в виду. Только [наша точка зрения позволяет] объяснить, почему многие [мужчины] могут вспоминать взгляд одной кокетки [4]. В противном случае это было бы невозможно — таков смысл.

Лишенное сознания — ведь Прадхана, Интеллект и все прочие [начала мира] лишены сознания, [ибо] неверно, что сознание [принадлежит] Интеллекту, как считают «учители погибели» [5].

Порождающее — то, у чего имеется свойство в виде [способности] порождения. Должно было бы стоять prasavadharma, [но используется аффикс -in] в значении [аффикса]-mat, чтобы выразить вечную связь [всех названных начал] с этим свойством [6]. [Обладающее им] никогда не «отклоняется» от сходных и отличных [от себя] превращений — таков смысл.

«*Также Прадхана*» — так сказанное о проявленном применяется к Прадхане. Об отличии [же] Пуруши от того и другого сказано: «*Противоположное... Пуруша*».

(Возражение). Пусть так. Отсутствие причины, вечность и т. д. объединяют Пуруш с Прадханой, тогда как множественность — с проявлением. Как же тогда сказано: «*Противоположное... Пуруша*»?

Ответ: «[*но*] *также и* [*сходное*]». Слово «и» в значении «также»: хотя отсутствие причины и прочее относятся к сходствам, отсутствие трехгунности и прочее — к отличиям [Пуруши от других начал] — таков смысл.

Имеющие природу приятного-неприятного-оцепенения, назначение освещения-активизации-ограничения взаимодоминирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие (и функционирование во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении) — *гуны* (12).

(Г) Это сходство Непроявленного и Пуруши было представлено [уже] в предыдущем стихе. В настоящем стихе: «*Трехгунно, отличное* и т. д.» объясняется сходство проявленного и Прадханы и отличие [от них] Пуруши [1].

Как было сказано, проявленное и Непроявленное — трехгунны. Каковы же те гуны? С целью раскрытия их природы сказано: «*Имеющие природу приятного...*»

Гуны — саттва, раджас, тамас — имеют природу приятного, природу неприятного и природу апатии — таков смысл. При этом саттва *имеет природу приятного: приятное* — радость, такую имеет природу. Раджас *имеет природу неприятного: неприятное* — страдание. Тамас имеет *природу оцепенения: оцепенение* — апатия.

Также *имеющие назначение освещения-активизации-ограничения.* Слово «*назначение*» следует понимать как «способность»: саттва имеет назначение освещения, способна

к освещению — таков смысл, раджас — назначение активизации, тамас — назначение ограничения — способен [вызывать] остановку [деятельности] — таков смысл. Значит, гуны ведут себя так, [чтобы вызывать] освещение, действие и остановку [действия].

[Гуны] также *взаимодоминирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие* — те, о которых говорится как о доминирующих друг над другом, опирающихся друг на друга, порождающих друг друга, соединяющихся друг с другом и сосуществующих. *Взаимодоминирующие* — преодолевающие друг друга, «выступающие» со [своими проявлениями] приятности, неприятности и т. д. Так, когда верх берет саттва, тогда, подавляя раджас и тамас, она «проступает» со своим качеством в виде приятности и освещения [2]; когда раджас — тогда, [подавляя] саттву и тамас, [«проступает»] со [своим] качеством в виде неприятности и активизации; когда тамас — тогда, [подавляя] саттву и раджас, [«проступает»] со [своим качеством] в виде апатии и препятствия. Гуны также *взаимоопирающиеся*, подобно атомам диады. *Взаимопорождающие* — подобно тому, как глина порождает горшок [3]. Также соединяющиеся, как мужчина и женщина соединяются друг с другом, так и гуны. Сказано ведь:

Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас,
Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас [4].

[Они, таким образом], друг к другу «льнут» — таков смысл. И *сосуществующие* — существующие [только] друг с другом. Было сказано: «Гуны вращаются в гунах» [5]. Например, красивая и добронравная женщина — источник радости для всех, но она же для соперниц — источник страдания, и она же вызывает во влюбленных [в нее] помрачение; так, саттва является источником существования раджаса и тамаса. Или царь, усердный в защите подданных и наказании злых, у добрых порождает радость, у злых — страдание и уныние; так, раджас порождает бытие саттвы и тамаса. Но также и тамас порождает тем [самым], что составляет его природу в виде препятствия, бытие саттвы и раджаса. Так, облака, затягивая небо, дают миру радость, посредством дождя побуждают к работе пахарей и омрачают разлученных [влюбленных]. Так сосуществуют три гуны.

(В) (Вопрос. [Итак]), было сказано «*Трехгунное...*» Но что это за три гуны и какова их характеристика? Ответ: «*Имеющие природу приятного...*»

Гуны — это то, что [существует] для другого [6]. «*Саттва легкая и освещающая...*» — эти саттва и другие будут определены [ниже] в последовательности. Настоящее [же определение] нужно понимать через соответствие приятному и прочему [в определенном порядке] в связи со следующей [карикой] или с пунктами системы [7].

Вот смысл сказанного. *Приятное* — радость, *имеющее природу приятного* — гуна саттва; *неприятное* — страдание, *имеющее природу неприятного* — гуна раджас; *оцепенение* — уныние, *имеющее природу оцепенения* — гуна тамас. Слово «*природа*» адресовано тем, кто полагает, что приятное не преступает границы отсутствия страдания, а страдание — не что иное, как отсутствие приятного. Радость и прочее — не взаимонебытие, но [положительное] бытие — ввиду того что слово «природа» означает [положительное] бытие. Те [явления], у которых природа, [положительное] бытие приятного, суть имеющие природу приятного. Сходным образом и остальные. [Положительно-]бытийный характер этих [гун] констатируется и посредством [прямого] наблюдения. А если бы они по природе составляли [только] взаимоотрицания, то в [ситуации] порочного круга при «падении» одной, «пали» бы сразу и обе другие [8].

Сказав об их собственной природе, [составитель карик] говорит и [об их] задаче: *имеющие назначение освещения-активности-ограничения.* Здесь также последовательно [указана каждая гуна]. Раджас повсеместно активизировал бы [своей] активностью легкую саттву, если бы тамас не ограничивал [его своей] тяжестью, а ограничиваемый тамасом, [раджас] активизирует [саттву] лишь в отдельных случаях — вот в чем ограничительное назначение тамаса.

Сказав о задаче [гун, составитель карик] сказал и о действии: «*функционирующие во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении*». *Функция* — это действие, и она [в данном сложном слове] соотносится с каждым [компонентом]. *Имеющие функцию взаимодоминации* — каждая из этих [гун], «восходящая» по причине стоящей [перед ней] задачи, доминирует над двумя другими. Так, саттва,

доминируя над раджасом и тамасом, принимает собственную функцию умиротворения, также раджас, доминируя над саттвой и тамасом,— «устрашения» [9], а тамас, доминируя над саттвой и раджасом,— омрачения. *Имеющие функцию взаимоопоры* — хотя здесь «*опора*» не вмещается [в реляцию] вместилища-вместимого, все же если что-то в [осуществлении] своей функции зависит от другого, то это [второе будет] его опорой. Так, саттва, опираясь на активность и ограничение, помогает, [в свою очередь], раджасу и тамасу [своим] освещением; раджас, опираясь на освещение и ограничение, [помогает] двум другим активностью; тамас, опираясь на освещение и активность, [помогает] двум другим посредством ограничения. *Имеющие функцию взаимопорождения* — каждая [гуна] порождает другую. Порождение же — трансформация, в случае с гунами форма [при этом] сохраняется [10]. Потому [здесь и] нет [отношения] причинности ввиду отсутствия причины как чего-то иного [по отношению к другому], нет и невечности ввиду отсутствия растворенности в другом начале. *Имеющие функцию взаимосоединения* — взаимосопутствующие, поскольку действуют неотделимо [друг от друга]. «*И*» в значении кумулятивности. И вот что говорит традиция:

Все [гуны] — взаимосоединяющиеся, вездесущие:
Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас,
Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас,
А тамас зовется парой и саттвы и раджаса,
И не было их начала, контакта или разъединения [11].

Саттва полагается легкой и освещающей, раджас — побуждающим и подвижным, тамас — тяжелым и обволакивающим. И [*их*] *действие ради* [*общей*] *цели — как у* [*компонентов*] *светильника* (13).

(Г) Далее, *саттва — легкая и освещающая* — когда саттва берет верх, члены тела [становятся] легкими, интеллект просветляется, индрии очищаются.

Раджас — побуждающий и подвижный. Побуждающий — [то, что] побуждает, стимулирует, например, когда бык сильно возбуждается, видя [другого] быка — так действует раджас. Раджас также видится подвижным — ум, в котором действует раджас, неустойчив.

Тамас — тяжелый и обволакивающий — когда берет верх тамас, члены тела тяжелеют, а индрии «обволакиваются», [становятся] неспособными [выполнять] свое предназначение.

Но можно спросить, если гуны противостоят друг другу [и действуют] по своей воле, какую они осуществляют задачу и как? *И [их] действие — ради [общей] цели — как у [компонентов] светильника. Как у [компонентов] светильника* — подобно [компонентам] светильника полагается *[их] действие* — средство выполнения задачи: как светильник осуществляет задачу освещения через соединение взаимоотрицающих масла, огня и фитиля, так и взаимоотрицающие саттва, раджас и тамас выполняют [общую] задачу.

(В) (Вопрос). Сказано было: *«имеющие назначение освещения-активности-ограничения»*. Но каковы такого рода вещи и почему?

Ответ: *«Саттва легкой полагается...»*

Саттва легкой и освещенной полагается — учителями санкхьи. При этом *легкость* — качество, являющееся причиной движения вверх, антипод тяжести: благодаря ей пламя устремляется вверх. Та же легкость бывает причиной и горизонтального движения, например, в случае с ветром. Равным образом легкость есть причина «остроты» действия «инструментов познания» — ведь когда они отяжелены, они инертны. Так сказано о наличии в саттве и способности освещения [1].

Саттва и тамас по [своей] бездеятельности сами неспособны выполнять свои задачи, но побуждаемые раджасом, они, выйдя из инертности, активизируются, получают энергию, [требуемую] для соответствующих дел. Об этом и сказано: *раджас* [полагается] *побуждающим*. Почему? На это сказано: *и подвижным*. Так показана предназначенность раджаса к действию [2].

Хотя раджас [своей] подвижностью мог бы повсеместно приводить в действие [все] трехгунное, [он] из-за тяжелого и обволакивающего, противодействующего активности тамаса делает это не везде [3]. Потому о тамасе, сдерживающем [его] то здесь, то там сказано: *«тамас же — тяжелым и обволакивающим»*. Слово *«же»* не на своем месте и должно

быть присоединено к каждому [из трех понятий] — и к саттве, и к раджасу, и к тамасу.

(Оппонент). Но эти гуны, которые находятся во взаимной вражде, должны убить друг друга, как Сунда и Упасунда, еще до того как осуществят общее дело.

Ответ: *и [их] действие ради [общей] цели — как у [компонентов] светильника.* Замечено ведь, что когда фитиль и масло, [оба] антагонистичные огню, соединяются и совместно с огнем осуществляют [свое] дело — освещение предметов или что ветры, желчь и флегма, [также] взаимоантагонистичные, осуществляют [общее] дело — поддержание тела. Так и саттва, раджас и тамас, даже будучи взаимоантагонистичными, будут действовать сообща и делать [общее] дело *ради [общей] цели* — ради целей Пуруши; так и будет сказано: «*...мотив — цели Пуруши, ничто не заставляет действовать „инструментарий“*» (СК 31).

Итак, взаимоантагонистичные радость-страдание-апатия, позволяют заключить об аналогичных [им] причинах, природа которых состоит как раз в радости-страдании-апатии. И поскольку они [находятся] во взаимоотношении преобладания друг над другом, [во всем обнаруживается] многообразие. Например, какая-то женщина, красивая, молодая, знатная и добродетельная, доставляет мужу радость. По какой причине? Потому что по отношению к мужу у нее выявляется форма радости. А вот другого человека, который ее не имеет, та же [женщина] и «омрачает». По какой причине? Потому что по отношению к нему у нее выявляется форма апатии. [Пример] этой женщины объясняет все. То, что здесь обусловливает радость, есть имеющая природу радости саттва; то, что обусловливает страдание — имеющий природу страдания раджас; то, что обусловливает уныние — имеющий природу омрачения тамас. И нет несовместимости в одновременном проявлении счастья, освещения и легкости — ввиду того что они наблюдаются вместе. Потому счастье, легкость и освещение, [не] будучи взаимоантагонистичными, как счастье, страдание и апатия, не требуют допущения [трех] различных причин. То же относится к [серии] страдания, побуждения и активизации и к [серии] апатии, тяжести и обволакивания. Так установлено, что гун [именно] три [4].

Неотличность и прочие [*атрибуты*] *устанавливаются на основании трехгунности — ввиду отсутствия противоположности этому (ввиду* [*их*] *отсутствия в противоположном). Непроявленное же устанавливается ввиду того, что следствие обладает свойствами причины* (14).

(Г) Но встает и другой вопрос. Прадхана и проявленное были рассмотрены в стихе: «*Трехгунное, неотличное, объект* и т. д.». Но известно, что и Прадхана, и наличные Великий и прочие [начала] трехгунны, неотличны и т. д.? На это сказано: «*Неотличность и прочие...*»

(Возражение). Такие свойства, как неотличность и т. д., что от трехгунности,— в Великом и других [началах мира]. Но это не установлено в отношении [Не]проявленного.

Ответ: *ввиду отсутствия противоположности этому. Противоположность этому* — противоположность по отношению к этому. *Отсутствие противоположности этому* — отсутствие этой противоположности, отсюда устанавливается Непроявленное. Так, где нитки, там и ткань. Неверно, что нитки — одно, а ткань — другое. Почему? Ввиду отсутствия противоположности между ними. Таково и отношение между проявленным и Непроявленным. Непроявленное далеко — проявленное близко, [но] кто видит проявленное, видит и Непроявленное — ввиду отсутствия между ними противоположности.

И отсюда также устанавливается Непроявленное — ввиду того что следствие обладает свойствами причины. В этом мире какова природа причины, такова и следствия, как из черных ниток черная же ткань. Равным образом «мобильные» начала, Великий и прочие, неотличны, [составляют] объект, всеобщи, лишены сознания, способны к порождению, а какова их природа, такой же природы и Непроявленное [1].

(В) (Вопрос). Хорошо, в таких наблюдаемых вещах, как земля и т. д., неотличность и т. д. устанавливаются посредством [простого] наблюдения. Но как [мы можем приписывать] неотличность, объектность, отсутствие сознания и способность к порождению саттве и другим [гунам], которые не входят в сферу наблюдаемого?

Ответ: «*Неотличность и прочие...*»

Неотличность — это свойство не отличаться [от чего-то], как в [сутре Панини]: «Двойственное [число] — для

обозначения пары, единичное — для обозначения единого»[2] подразумеваются [именно] двойственность и единичность, иначе была бы множественность[3]. Но как же устанавливаются неотличность и прочие [атрибуты]? На это сказано: *на основании трехгунности*. Все, что имеет природу радости-страдания-апатии, сопряжено с неотличностью и т. д., как этот воспринимаемый проявленный [мир]. Ввиду очевидности [этот факт] не эксплицируется посредством утвердительной пропозиции. Эксплицируется же отрицательная:[4] *ввиду* [*их*] *отсутствия в противоположном* — ввиду отсутствия трехгунности в Пуруше, [свойства которого] противоположны неотличности и т. д. Или по-другому: Непроявленное и проявленное можно принять за субъект тезиса, и тогда, из-за отсутствия утвердительной пропозиции, основание вывода — «*на основании трехгунности*», будет опосредованным умозаключением[5].

(Вопрос). Хорошо, если Непроявленное [само] установлено, можно констатировать такие его [атрибуты], как неотличность и т. д. Но если Непроявленное еще не установлено, то как это можно делать?

Ответ: Непроявленное же устанавливается ввиду того, что следствие обладает свойствами причины. Подразумевается вот что. Ведь в следствии наблюдается природа причины; как ткань и т. д. имеют природу ниток и т. д., так и исходя из [наличия] следствия в виде Великого и т. д., имеющих природу радости-страдания-апатии, заключаем о наличии их и в причине [этих следствий]. Так устанавливается [существование] Прадханы, Непроявленного как их причины, имеющей природу радости-страдания-апатии.

Ввиду «измеренности» отдельных [*вещей*], *однородности, действия в соответствии с потенцией, различности причины и следствия, неразличимости «всеформенного...»* (15).

(Г) (Возражение). Неотличность и прочие [свойства] устанавливаются, исходя из [наличия] трехгунности, в проявленном. Исходя из отсутствия противоположности и того, что природа следствия [описывается] через свойства причины, устанавливается и Непроявленное. Но это неправильно: то, что в этом мире не воспринимается, того и нет.

Так сказать нельзя, ведь не воспринимаются и такие

реальности, как, например, запах камня. Равным образом и Прадхана существует, даже не будучи воспринимаемой. О том сказано: «*Ввиду «измеренности» отдельных...*»

[Настоящий стих должен завершаться]: «*Причина есть Непроявленное*» — исходя из связи глагола и субъекта [1].

Ввиду «измеренности» отдельных [*вещей*] — в этом мире, где есть деятель, наблюдается и «измеренность», например, горшечник из отмеренных кусков глины делает отмеренные горшки. Это же [относится] и к Великому. Великий и прочие «мобильные» [начала] «измерены», как отдельные следствия Прадханы: 1 Интеллект, 1 Эготизм, 5 танматр, 11 индрий, 5 материальных элементов — так ввиду «измеренности» отдельных [ее проявлений] наличествует Прадхана [как] причина, которая производит «измеренные» [начала] проявленного. Если бы не было Прадханы, [эти начала] проявленного не были бы «безмерными» [2]. [Итак], ввиду «измеренности» отдельных [вещей] наличествует Прадхана, из которой возникают [начала] проявленного.

Также *ввиду однородности* — в этом мире установлен факт, что, наблюдая юношу, исполняющего обеты, заключают, что его родители — брахманы. Равным образом, наблюдая Великого и прочие «мобильные» [начала], можно заключить о том, какой должна быть их причина, и отсюда, ввиду однородности [их, делаем вывод], что есть Прадхана.

Также *ввиду действия в соответствии с потенцией* — в этом мире кто к чему способен, тот в той [области] и действует, например, горшечник, способный производить горшки, их и производит, а не ткань или колесницу.

И с другой точки зрения еще Прадхана является причиной. По какой? Ввиду различности причины и следствия. Причина — то, что делает, следствие — то, что делают. И между причиной и следствием имеется различие. Так, горшок может вмещать молоко, мед, воду, а его причина, кусок глины, не может; с другой стороны, из куска глины возникает горшок, а не из горшка кусок глины. Равным образом, наблюдая Великого и прочие «мобильные» [начала], заключаем, что должна быть отдельная причина, от которой эти [начала] проявленного отличаются.

Далее, *ввиду неразличимости «всеформенного»*. *Все* — мир, [его] *форма* — манифестация; «*всеформенность*» —

бытие всех форм. Ввиду этой неразличности существует Прадхана. Поскольку между тремя мирами и пятью материальными элементами, начиная с земли, различия нет, три мира вливаются в материальные элементы. Земля, вода, огонь, ветер и пространство — эти 5 элементов — неразличимо вливаются в период космического растворения в порядке их возникновения в модифицированные танматры, танматры и 11 индрий — в Эготизм, Эготизм — в Интеллект, Интеллект — в Прадхану. Так три мира в период космического растворения неразличимо вливаются в Пракрити. И ввиду этой неразличности проявленного и Непроявленного, как сливок и молока, имеет место Непроявленное в качестве причины [мира].

(В) (Оппонент). Хорошо, но последователи Канакши и Акшачараны [утверждают], что проявленное возникает из проявленного. Ведь конечные атомы суть проявленное, а из них посредством диад и т. д. получаются такие проявленные следствия, как земля и т. д. [3]. В земле же и прочем цвет и прочие [свойства] появляются в порядке свойств из причин. Потому из [одного] проявленного возникает [другое] проявленное с его свойствами, и нет нужды в Непроявленном, которое ведет себя как «невидимое» [4]. Ответ: «*Ввиду «измеренности» отдельных...*» [Причина есть Непроявленное] [5]. *Причина* отдельных — обособленных [следствий] начиная с Великого и завершая землей [6], *есть Непроявленное* — корень-причина. Почему?

Ввиду различности причины и следствия, неразличимости «всеформенного». Как было установлено, следствие существует [уже] в причине. Так, когда члены черепахи, [изначально] пребывающие в ее теле, выходят наружу, «отделяются» [от нее, говорят]: «Вот тело черепахи, а вот ее члены» — и то же самое [говорят], когда [они] втягиваются обратно, становятся «непроявленными». Таким же образом обособляются, отделяются от своих причин,— глины и золота,— такие следствия, как горшки, чаши, короны и т. д. [7], [в них изначально] сущие. Так и сущие [уже в своих причинах] земля и прочее отделяются, обособляются от своих причин, танматр, сущие же [в своих причинах] танматры отделяются, обособляются от [своей] причины — Эготизма, тогда как сущий [в своей причине] Эготизм — от [своей] при-

чины, Великого, а сущий [в своей причине] Великий — от высшего Непроявленного. Такова отличность всех, [с конечной причиной] непосредственно или опосредованно связанных следствий, от высшего Непроявленного. При «свертывании» же [мира] горшки, чаши и короны [7] [опять] превращаются в глину и золото, становятся «непроявленными» в них, и форма их причин — недифференцированная, по отношению к следствиям — непроявленная. Равным образом земля и прочие [вещи], возвращающиеся в танматры, делают танматры по отношению к себе непроявленными; танматры, возвращаясь в Эготизм, делают Эготизм непроявленным; Эготизм, возвращаясь в Великий, делает Великий непроявленным; Великий же, возвращаясь в свою причину, делает Пракрити непроявленной. Пракрити же ни во что не возвращается — она есть Непроявленное всех следствий. Такова неразличимость в Пракрити *«всеформенного»* — многообразных следствий. [Суффикс] -уа — плеонастический [8]. Поэтому, ввиду [одновременной] отличности и неотличности причины и [уже пред]сущего следствия причиной мира будет Непроявленное.

И по другой еще причине существует Непроявленное — *ввиду действия в соответствии с потенцией*. Следствие возникает из способности причины — это можно считать установленным, ввиду того что следствие не возникает из причины, [к его порождению] не способной, а эта [способность], пребывающая в причине, и есть не что иное, как непроявленное состояние [того же] следствия. Ведь при допущении [пред]существования следствия нет основания [принимать другую] способность [в причине], отличную от непроявленного состояния [самого] следствия. В том-то и различие между песком и сезамовыми зернами — материальной причиной сезамового масла, что в них именно присутствует будущее сезамовое масло, а не в песке.

(Оппонент). Хорошо, но и деятельность по возможности, и отличность следствия от причины наряду с их неотличностью позволяют установить высшую непроявленность уже в Великом, зачем тогда еще последнее Непроявленное?

Ответ: *ввиду «измеренности»* — ограниченности, невездесущности. [Здесь можно предложить умозаключение]:

1) Предметы дискуссии, различные [вещи] — Великий и прочие — имеют причину в виде Непроявленного;

2) ввиду их ограниченности;

3) наподобие горшков.

Ведь горшки и прочие «измеренные» [вещи] видятся как обусловленные непроявленными причинами, такими, как глина и т. д. [9]. И этим сказано, что причина есть не что иное, как следствие в непроявленном состоянии. Причина Великого есть высшее Непроявленное, так как нет логической санкции на измышление еще одного Непроявленного [10].

И вот еще почему отдельные [вещи], ставшие предметом дискуссии, имеют причиной Непроявленное — *ввиду однородности* [11]. *Однородность* — это общая природа различных вещей.

1) Интеллект и прочие [начала], знаками которых являются суждение и т. д., обнаруживают однородность через наличие в них радости-страдания-апатии.

2) А ведь что какой природе соответствует, имеет в [качестве] причины то непроявленное, которому соответствуют эта природа, как горшки, короны и т. д., соответствующие [природе] глины и золота, имеют глину и золото в качестве своих непроявленных причин.

3) Потому [можно считать] установленным, что причина различных [вещей] есть Непроявленное [12].

Причина есть Непроявленное, функционирует через три гуны и соединение, посредством превращений, подобно воде, в соответствии с особенностями каждой из гун (16).

(Г) Отсюда «*Причина есть Непроявленное...*»

Непроявленное, как известно, есть *причина* — то, из чего возникают Великий и прочие «мобильные» начала.

Через три гуны — благодаря трем гунам. То, в чем [присутствуют] гуны саттва, раджас и тамас, трехгунно. Что это значит? Прадхана — равновесие саттвы, раджаса и тамаса.

Также *через соединение* — как три потока Ганга, падающие на голову Рудры, составляют один [общий] поток, так и Непроявленное, состоящее из трех гун, порождает один [мир] проявленного; или как [многие] нити, соединившись, производят [одну] ткань, так и Непроявленное через соединение гун порождает [один мир] проявленного. Так через соединение гун возникает проявленный мир.

[Можно возразить]: «Но если мир из одной Прадханы, то он должен быть однородным». Этой ошибки [в нашем рассуждении] нет: *посредством превращений, подобно воде, в соответствии с особенностями каждой из гун*. Из одной Прадханы возникают три мира, природа которых неодинакова. Боги связаны с радостью, люди — со страданием, животные — с унынием. Из одной Прадханы возникает проявленное при опоре на ту или иную гуну посредством превращений, как в случае с водой. *Каждой* — так [выражена] последовательность *из гун* — локализованные в гунах [1], [имеются в виду] соответствующие особенности. [Мир] проявленного возникает из превращений *в соответствии с особенностями каждой из гун* — сообразно с теми особенностями, что локализованы в гунах [2]. Подобно тому как вода, падающая с неба и имеющая один вкус, обретает многообразные вкусы ввиду многообразия сочетаний, так и из одной Прадханы возникают три мира, природа которых неодинакова. У богов берет верх саттва, а раджас и тамас подчинены, потому они и безмерно счастливы; у людей берет верх раджас, а саттва и тамас подчинены, потому они безмерно несчастливы; у животных берет верх тамас, а саттва и раджас подчинены, потому они в безмерном помрачении.

(В) Обосновав [существование] Непроявленного, [составитель карик] указывает и на способ его функционирования: «*функционирует через три гуны*».

В период космического «растворения» у саттвы, раджаса и тамаса однородные трансформации. Ведь гуны — трансформирующиеся по [самой] своей природе, и нет мгновения, чтобы они не трансформировались. Потому и в состоянии космической диссолюции саттва функционирует посредством саттвичных форм, раджас — посредством раджасичных, тамас — посредством тамасичных. Об этом и сказано: «*через три гуны*».

А о другом способе действия [Непроявленного] сказано: *и через соединение. Соединение* — совместное появление, связанность. Но она [осуществляется] не без главенства [какой-либо одной] гуны, главенство же — не без неравенства, неравенство же — не без отношения подавления-подавляющего [3]. Таков второй способ действия [Непроявленного], реализуемый в виде [созидания] Великого и прочих [начал мира].

(Оппонент). Хорошо, но как же гуны, каждая из которых имеет [только] свои формы, [могут обусловливать] многообразие действий?

Ответ: *посредством превращений, подобно воде.* Ведь подобно тому как дождевая вода, у которой один вкус, попадая в разные почвы и принимая вкус плодов кокоса, пальмы, бильвы, чирабильвы, тиндуки, миробалана, прачинамалаки и капиттхи [4], становится [соответственно] сладкой, кислой, соленой, горькой, едкой, острой, так и вторичные гуны вызывают, опираясь на главную гуну, в результате соединения гун различные трансформации [5]. И в связи с этим сказано: *в соответствии с особенностями каждой из гун.* Имеются в виду специфические особенности каждой из гун.

Ввиду предназначенности составного для другого, [*необходимости наличия*] *противоположности трехгунному и т. д., управления, существования «вкушающего», а также деятельности ради изоляции — Пуруша существует* (17).

(Г) Так двумя стихами достигается [познание] существования Прадханы. После этого в целях обоснования существования Пуруши сказано: «*Ввиду предназначенности составного...*»

Как было сказано, освобождение достигается «*от различительного познания „проявленного", „непроявленного" и „знающего"*» (СК 2). Сразу после проявленного было обретено с помощью пяти аргументов [существование] Непроявленного. Пуруша, подобно Непроявленному, также тонкий [предмет]. Теперь же предпринимается логическое обоснование его существования: *Пуруша существует.* На каком основании?

Ввиду предназначенности составного для другого — то, что есть составное, [включающее] Великий и прочие [начала], выводится как [существующее] ради Пуруши — ввиду того что [он] лишен сознания, подобно кровати. А именно, кровать — составное из постельного белья, ножек, шнуров, одеяла и подушки — предназначена для другого, не для себя. Ведь ничего из [названных компонентов] кровати — постельного белья, ножек и т. д.— не сделано для другой [ее части]. Отсюда можно заключить, что есть

человек, ради которого она [сделана] и который лежит на ней. Так и это тело, составленное из пяти элементов, существует для другого. [Следовательно], есть Пуруша, ради «вкушения» которого возникло это потребляемое тело — агрегат в виде «вкушаемых» Великого и прочих [начал].

И по другой причине также существует Атман — *ввиду [необходимости наличия] противоположности трехгунному* и т. д. Ведь было сказано в [одном из] предыдущих стихов: «*Трехгунное, неотличное, объект...*» (СК 11) — ввиду [необходимости наличия] противоположности этому. Потому и было сказано: «*...противоположное им,* [*но*] *также и* [*сходное*] — *Пуруша*» (СК 11).

Ввиду [*необходимости*] *управления* — как в этом мире колесница, запряженная лошадьми, способными к прыжкам, галопу и бегу, функционирует, управляемая колесничим, так и тело [может функционировать] через управление Атмана. Так ведь сказано в «Шаштитантре»: «Прадхана функционирует, управляемая Пурушей» [1].

И по другой причине также существует Атман — *ввиду* [*необходимости*] *существования «вкушающего»*: подобно тому как можно заключить о [потребителе] пищи, наделенной шестью вкусами — сладкого, кислого, соленого, острого, горького и вязкого,— так и ввиду невозможности для Великого и прочих «мобильных» [начал] быть «вкушающими», [можно вывести] существование Атмана, «вкушение» которого — это тело.

И отсюда также — *ввиду деятельности ради изоляции. Изоляция* — абстракция от «изолированного», та деятельность, которая ради нее [имеется в виду]. Из деятельности, направленной на [достижение] собственного освобождения, делается заключение, что Атман существует. Ведь все, как образованные, так и необразованные, ищут прекращения трансмиграции.

Так посредством этих аргументов [делается заключение]: существует внеположенный телу Атман.

(В) В опровержение же тех «удовлетворенных», которые принимают Непроявленное, Великого [2], Эготизм, индрии или материальные элементы за Атмана и почитают их [3], сказано: «*Ввиду предназначенности составного...*»

Пуруша существует — внеположенный Непроявленному и прочим [началам]. Почему?

Ввиду предназначенности составного для другого: предназначенные для другого — Непроявленное, Великий, Эготизм и прочие [начала] — ввиду [своей] составности, как в случае с ложами, сидениями или маслами. Составные же [они] все, начиная с Непроявленного, потому что имеют природу радости-страдания-апатии [4].

(Оппонент). Хорошо, но ложа, сидения и прочие составные [вещи] известны как предназначенные для составных же тел, а не для Атмана, отличного от Непроявленного и прочего. Потому можно перейти дальше к другому составному [образованию], не[обязательно] к несоставному Атману.

Ответ: *ввиду* [*необходимости наличия*] *противоположности трехгунному* и т. д. Смысл сказанного: при [допущении] предназначенности одного составного [для другого], второе должно быть, ввиду его собственной составности, предназначено для третьего и т. д., и так будет регресс в бесконечность. Но [если мы признаем] логические границы, бесконечный регресс будет неуместен, так как [предполагает] неизбежное умножение [допущений]. И неверно, что [это] умножение допущений можно оправдать посредством источника знания: [понятие] составности необходимо включает [понятие] предназначенности для другого [5]. А кто желает, чтобы логический вывод полностью совпадал со всеми свойствами, демонстрируемыми в примере, для того неизбежно разрушение умозаключения [как такового], что обсуждалось [уже] нами в «Ньяя-варттика-татпарьятике» [6]. Потому, желая избежать регресса в бесконечность и [допустить] несоставность [того, для кого предназначено составное], следует принять также отсутствие [в нем] трехгунности, неотличности, объектности, всеобщности, бессознательности и способности к порождению [чего-либо]. Ведь трехгунность и т. д. «пронизаны» составностью [7]. [Следовательно], устраняя в том, высшем, составность, [необходимо] устранить также трехгунность и т. д.— как отрицающий, [что кто-то] является брахманом, [отрицает и его] принадлежность к [клану] катхаков и т. д. Потому учитель, сказавший «*ввиду* [*необходимости наличия*] *противоположности трехгунному* и т. д.», характеризует высшее как несоставное, и это — Атман, что установлено.

И по другой причине существует Пуруша: *ввиду необходимости [наличия] управления* — ввиду необходимости для того, что по природе трехгунно, быть управляемым.

1) Все, что имеет природу радости-страдания-апатии, известно как управляемое другим, например, колесница — колесничим;

2) а эти начала — Интеллект и прочие — имеют природу радости-страдания-апатии;

3) следовательно, они также должны управляться другим [8]. И этот другой — Атман, иной по отношению к трехгунному.

И по другой еще причине существует Пуруша: *ввиду [необходимости]* существования *«вкушающего»*. Констатируя существование «вкушающего», [составитель карик] характеризует радость и страдание в качестве «вкушаемых». Ведь удовольствие и страдание, «вкушаемые» и ощущаемые, воспринимаются каждым как приятное и неприятное. Потому должен существовать иной, на кого бы они так действовали. Но таковыми не могут быть интеллект и т. д., ибо [в таком случае] они, [сами] имеющие природу удовольствия и т. д., воздействовали бы на самих себя [9]. А потому тот, кому может быть доставлено удовольствие и неудовольствие, [но который] по природе лишен удовольствия и т. д., будет Атман.

Другие [толкователи] говорят, что интеллект и прочее «вкушаемы» [в значении] «созерцаемы», а их созерцаемость нерелевантна без созерцающего. Потому существует созерцающий, внеположенный созерцаемым интеллекту и т. д., и это Атман [10]. [Тогда положение] *«ввиду [необходимости] существования „вкушающего"»* следует понимать в смысле «ввиду [необходимости] существования созерцающего», и состояние созерцающего выводится через [наличие] созерцаемого — таков смысл. Созерцаемость же интеллекта и т. д. выводится из наличия [у них] природы удовольствия и т. д., как в случае с землей.

И по другой еще причине существует Пуруша: *ввиду деятельности ради изоляции* — [деятельности], о которой говорится [в шастрах и] у великих мудрецов, наделенных божественным зрением. Но [эта] изоляция, характеризуемая как окончательное прекращение трех страданий, не может появиться у интеллекта и прочих [начал]. Ведь они

[сами] имеют природу страдания, как же [им] уклоняться от собственной природы? Потому изоляция может относиться [только] к тому, кто отличен от них, иной по природе. Следовательно, из деятельности, [предпринимаемой] ради изоляции, [как она известна] из преданий и от великих мудрецов [11], [можно заключить, что] существует Атман, отличный от интеллекта и т. д., и это установлено.

Ввиду распределенности рождений, смертей и «инструментария», неодновременности в действиях и различности в трехгунном устанавливается множественность Пуруши (18).

(Г) (Вопрос). Так что — один управитель над всеми телами подобно нитке, [на которой держатся] камни ожерелья [1] или многие Атманы управляют каждым телом? На это сказано: «*Ввиду распределенности рождений...*»

Рождение, смерть, «инструментарий» — это и рождение и смерть и «инструментарий»; *ввиду* их *распределенности* — в виде индивидуального распределения — таков смысл. Если бы был один Атман, то при рождении одного рождались бы все, при смерти одного все умирали бы, при дефектности «инструментария» у одного — глухоте, слепоте, немоте, увечности, хромоте — все были бы глухими, слепыми, увечными и хромыми. Но так не бывает. Потому ввиду неодинаковой распределенности рождений, смертей и «инструментария» устанавливается множественность Пуруши.

И отсюда также — *ввиду неодновременност и в действиях.* Одновременно — когда [действия происходят] в одно время. *Неодновременно* — когда деятельность [осуществляется] не в одно время — поскольку не [все] одновременно подвизаются в добродетели [2], [но] одни преуспевают в добродетели, другие — в пороке, третьи — в непривязанности, четвертые — в знании. Потому и ввиду неодновременности в деятельности *устанавливается множественность* [Пуруши].

Далее, и *ввиду различности в трехгунном* — ввиду различности в гунном бытии [индивидов] устанавливается множественность Пуруши. Ведь при общности в рождении [индивидов] один, [у кого] преобладает саттва,— счастливый; другой, у кого раджас,— несчастный; третий, у кого тамас,—

апатичный. Так ввиду различности [в функционировании] трехгунного устанавливается множественность Пуруши.

(В) Доказав существование Пуруши, этот [составитель карик, рассматривая] проблему, один ли он соотносится со всеми телами или множествен — в соответствии с «полями»,— обосновывает его множественность: «*Ввиду распределенности рождений...*»

Устанавливается множественность Пуруши. Почему? *Ввиду распределенности рождений, смертей и «инструментария». Рождение* — это контакт Пуруши с новыми,— образующими [каждый раз] специфический агрегат,— телом, индриями, умом, промысливанием-себя, интеллектом и ощущением, а не изменение Пуруши, так как он неизменен. *Смерть* — это разъединение с этими принятыми телом и т. д., не гибель Атмана, ибо он вечен как «стоящий на вершине» [3]. «*Инструментарий*» — это 13 [начал], начиная с интеллекта. *Распределенность* этих *рождений, смертей и «инструментария»* — корреляция. Поистине она не имела бы основания, если бы один Пуруша [одушевлял] все тела. Тогда, поистине, с рождением одного рождались бы все, со смертью [одного] все умирали бы, при слепоте и прочих [дефектах] у одного все были бы слепыми и т. д., а при безумии одного — безумны. И порядка не было бы: он возможен [только] при множественности Пуруши соотносительно с телами. И нельзя принять, что он будет при [наличии] одного Пуруши благодаря различиям, [связанным] с телесными локализациями, ведь тогда порядок рождений и смертей должен был бы [осуществляться] посредством различия и в таких «ограничениях», как руки, грудь и т. д. Но ведь девица не умирает, когда у нее ломается рука, и не рождается, когда [у нее] появляется грудь и другие части тела [4].

И по другой причине, говорит [составитель карик], Пуруша множествен в соответствии с «полями»: *ввиду неодновременности в действиях.* Хотя действие, определяемое как усилие, локализуется во «внутреннем инструментарии», все [метафорически распространяется] и на Пурушу. Но если бы он один соотносился со всеми телами, то, действуя в одном теле, действовал бы и во всех [прочих] и потому

одновременно активизировал бы их. А при его множественности такой несообразности не будет.

И по следующей причине, говорит [составитель карик], Пуруша множествен: *и ввиду различности в трехгунном.* Слово «*именно*» [5] не на своем месте: [оно должно стоять] сразу после «*устанавливается*», [в том смысле, что] обоснована именно [множественность] Пуруши, а не необоснована. *Трехгунное* — это три гуны, *различность* в них — дифференцированность. Поистине некоторые существа [6] [характеризуются] преобладанием саттвы, как, например, небожители, некоторые — преобладанием раджаса, как люди, некоторые — преобладанием тамаса, как животные. Но такой различности трехгунного — дифференцированности — не было бы во [всех этих] существах, если бы был один [только] Пуруша; при [его] множественности этой несообразности не будет [7].

И ввиду той противоположности устанавливается субъектность этого Пуруши, изолированность, индифферентность, созерцательность и бездеятельность (19).

(Г) О том, что Пуруша — не-деятель, сказано: «*Ввиду той противоположности...*»

Ввиду той противоположности; той — вышеназванной противоположности трехгунному — отличности [от него]. Негунный Пуруша отличен, «вкушающий» и т. д. — ввиду той, обозначенной [уже] противоположности Пуруши атрибутам [трехгунного] [1].

Притом, что саттва, раджас и тамас являются агентами, *устанавливается субъектность Пуруши* — в связи с его множественностью, ведь гуны именно действуют [как агенты], а субъект не действует и не устраняется от действия.

Далее, *изолированность.* Изолированность, инаковость — субстантивация «изолированного» — таков смысл. [Пуруша] изолирован от трех гун, инаков [по отношению к ним].

Индифферентность — субстантивация «индифферентного» [2]. Пуруша индифферентен подобно отшельнику; как какой-нибудь отшельник изолирован, индифферентен, когда крестьяне занимаются полем, так и Пуруша ничего не делает, когда «вращаются» гуны.

Отсюда [также его] *созерцательность и бездеятель-*

ность — если индифферентен, то и созерцатель, а потому Пуруша не является агентом тех действий. Три гуны: саттва, раджас и тамас — функционируют как агенты действия, не Пуруша. Таким образом устанавливается и существование Пуруши [3].

(В) Так доказав множественность Пуруши, [составитель карик] сказал — по причине релевантности [этого знания] в связи с различительным знанием — о его атрибутах: «*И ввиду той противоположности...*»

И ввиду... Слово «*и*» в значении координации — координирует со множественностью Пуруши другие [его] атрибуты. Если бы было сказано: «ввиду этой противоположности», то [сказанное] соединялось бы с тем, что было сказано непосредственно [до того]: «*...ввиду различности в трехгунном*» (СК 18). Потому с целью избежать [смешения смысла] сказано: «*той*». Ведь непосредственно предшествующее есть объект [местоимения] «этого», а более отдаленное — [местоимения] «того», и то, более отдаленное,— «*Трехгунное, неотличное* и т. д.» (СК 11).

Потому та противоположность трем гунам и прочему — нетрехгунность Пуруши, отличность, необъектность, необщность, сознательность, отсутствие способности к порождению. При этом на *субъектность* и *созерцательность* указывают сознательность и «необъектность». Ведь субъект сознателен, не лишен сознания, а созерцатель — это тот, кому представляют объекты. Кому демонстрируются объекты, тот — свидетель. Как в этом мире истец и ответчик демонстрируют предмет распри свидетелю, так и Пракрити представляет произведенное ею как объект для Пуруши, потому Пуруша — субъект. [Самому же] бессознательному объекту представлять объект нельзя, значит, [Пуруша] субъект — вследствие сознательности и «необъектности». Поэтому именно он и созерцатель.

От отсутствия трехгунности и изолированность. *Изолированность* — совершенное отсутствие трех страданий. И она устанавливается на основании природного отсутствия трехгунности — отсутствия [у Пуруши] радости, страдания и апатии.

Из того же отсутствия трехгунности [выводится] и *индифферентность*. Ведь счастливый и удовлетворенный, а

также несчастный и ненавидящий [свое] страдание индифферентными не бывают. Лишенный же того и другого — индифферентный или, как говорят, безразличный. Из [его же] отличности и отсутствия способности порождения [чего-либо] следует *бездеятельность* — это установлено.

Потому ввиду их контакта лишенное сознания «мобильное» (тонкое тело) имеет видимость наделенного сознанием, а при деятельности гун пассивный — видимость деятеля (20).

(Г) (Возражение). Но если Пуруша — не-деятель, то как же возникает решимость: «Буду следовать добродетели и воздерживаться от порока»? Значит, Пуруша — деятель. Если же он не-деятель, возникают сложности с обеих сторон [1]. На это сказано: «*Потому ввиду их контакта...*»

Здесь наделенный сознанием — Пуруша, а потому «*мобильное*» — Великий и прочие [начала], находясь в контакте с отблеском сознания, имеет видимость наделенного сознанием. Как в этом мире горшок, контактируя с холодным, [становится] холодным, а контактируя с горячим — горячим, так и «мобильное» начиная с Великого *ввиду их контакта* — контакта с Пурушей — *имеет видимость наделенного сознанием.* Потому гуны принимают [вышеназванное] решение, не Пуруша.

Если и приняты выражения типа «Человек делает, идет и т. д.», то Пуруша [2] все же не деятель. В каком смысле? *При деятельности гун пассивный* [имеет] *видимость деятеля:* когда гуны активны, то и пассивный Пуруша имеет видимость деятеля, не будучи таковым. На этот случай есть пример. Как не-вор, попавшийся вместе с ворами, считается вором, так и Пуруша, находящийся в контакте с теми тремя активными гунами, не будучи даже деятелем, считается деятелем по причине контакта с деятелями [3].

Так истолковано различие между проявленным, Непроявленным и Пурушей — различие, благодаря [постижению] которого достигается освобождение.

(В) (Оппонент). Хорошо, но когда посредством источника знания постигается предмет действия: «Я, наделенный сознанием, приступаю к действию, [побуждаемый] желанием действовать», то [уже] из наблюдения можно заключить о

совместимости действия и сознательности. В вашей же системе это не признается [исходя из доктрин] о бездеятельности сознания и бессознательности деятеля. Ответ: «*Потому ввиду их контакта...*»

Поскольку [уже] было аргументированно доказано, что сознательность и деятельность относятся к различным сферам, [приведенное мнение] [4] ошибочно — таков смысл. Тонкое тело — то, что начинается с Великого и завершается тонкими [элементами], будет описано ниже. Семя заблуждения — *их контакт* — их близость. Остальное легкодоступно [5].

Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши [1] *их контакт, как у хромого со слепым. Этим осуществляется миросозидание* (21).

(Г) *Контакт* Пуруши с Прадханой *ради видения* — Пуруша созерцает Пракрити, [принимающую формы своих] следствий, начиная с Великого и кончая материальными элементами [2]. И по другой причине контакт Прадханы и Пуруши [3] — *ради изоляции.*

И этот контакт должен рассматриваться как [в случае] с хромым и слепым. Как-то один хромой и один слепой путешествовали и, когда на их караван напали грабители, были оставлены своими друзьями и по воле судьбы бродили по лесу. Так они сами по себе встретились и заключили союз, [основанный] на доверии к словам друг друга, чтобы могли и видеть и ходить. Слепой посадил на плечи хромого и благодаря тому, что сидевший на нем хромой мог видеть, шел по [нужной] дороге, как и хромой у него на плечах. Сходным образом и Пуруша обладает способностью видения, подобно хромому, но не действия, а Прадхана — способностью действия, подобно слепому, но не видения. И подобно тому как те хромой и слепой, попав в желанное место, расстанутся, когда их цель будет достигнута, так и Прадхана, осуществив освобождение Пуруши, устранится от деятельности, а Пуруша, после созерцания Прадханы, достигнет [состояния] изоляции и, осуществив свои цели, они расстанутся.

Далее, *этим осуществляется миросозидание* — посредством этого контакта осуществляется *миросозидание* — ми-

ропроявление. Как в результате соединения мужчины и женщины рождается сын, так в результате соединения Прадханы и Пуруши возникает миросозидание.

(В) Сказано было: «*ввиду их контакта*», но контакт [бытийно] различных начал не [осуществляется] без нужды, а нужда — без отношения между теми, кто помогает и кому помогают. Потому об [этой взаимо]помощи как причине нужды сказано: «*Ради видения Прадханы...*»

[Слово] «*Прадханы*», стоящее в шестом падеже, означает объект [4]. *Ради видения Прадханы* — причины всего [5], Пурушей — таков смысл. Этим указывается на «вкушаемость» Прадханы. Поскольку же Прадхана как «вкушаемое» не может быть без «вкушающего», то уместна ее потребность во «вкушающем».

На потребность же Пуруши [составитель карик] указывает: *и ради изоляции Пуруши*. Ведь Пуруша, контактируя с Прадханой, относит к самому себе локализованное в ней тройственное страдание и [потому] стремится к изоляции. Последняя же зависит от знания о различии между саттвой и Пурушей. Но познание различия между саттвой и Пурушей не [возможно] без Прадханы, следовательно, Пуруша нуждается в Прадхане ради [своей] изоляции, и хотя [он] «соединялся» с ней прежде ради «вкушения», теперь «соединяется» [уже] ради изоляции. Так будет правильно.

(Вопрос). Но пусть они и в контакте, откуда же все-таки миросозидание в виде Великого и прочих [начал]?

Ответ: *этим осуществляется миросозидание*. Ведь контакт ради «вкушения» [6] не будет «достаточным» без миросозидания в виде Великого и прочих [начал], следовательно, [этот] контакт осуществляет миросоздание ради «вкушения» и изоляции — таков смысл.

От Пракрити — Великий, от него — Эготизм, от того — группа шестнадцати, от пяти же, [что] из группы шестнадцати,— пять материальных элементов (22).

(Г) Теперь, с целью продемонстрировать все различные [начала мира], сказано: «*От Пракрити — Великий...*» [1]

Пракрити, Прадхана, Брахман, Непроявленное, Обилие, Иллюзия — это синонимы. *От* — из *Пракрити,* того, что не имеет характеристики, *Великий* возникает (*Великий,*

Интеллект, Демонический [2], Мысль, Знание, Познание — это синонимы разумения).

От него — Великого — *Эготизм. Эготизм,* Первый из элементов, Изменяющийся, Пламенный, Примысливание-себя — это [также] синонимы.

От того — Эготизма *группа шестнадцати* — группа 16 форм [3]. А именно, танматры: танматра звука, танматра осязания, танматра формы, танматра вкуса, танматра запаха,— «*танматры*» и «тонкие» суть синонимы,— а также 11 индрий: ухо, кожа, глаз, язык, нос — 5 индрий восприятия и органы речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения — 5 индрий действия. Ум — одиннадцатый — имеет природу обеих [групп индрий]. Такова группа 16, возникающая из Эготизма.

Далее, *от пяти — пять материальных элементов: от пяти* — танматр *из* тех *шестнадцати* — группы [из 16] *пять* же великих элементов возникают. Как сказано: «Из танматры звука — пространство, из танматры осязаемости — ветер, из танматры формы — огонь, из танматры вкуса — вода, из танматры запаха — земля» [4]. Таковы 5 великих элементов, возникающие из пяти атомарных [сущностей].

(В) О порядке же миросозидания сказано: «*От Пракрити — Великий...*»

Пракрити — Непроявленное. Определения Великого и Эготизма будут даны ниже. *Группа шестнадцати* — ограниченная числом «16», составляется из 11 индрий, о коих речь ниже, и пять танматр. *От пяти* — выделенных *из* той *группы шестнадцати* — танматр — *пять материальных элементов*, начиная с пространства. При этом из танматры звука [возникает] пространство, наделенное свойством звучания, из танматры осязаемости совместно с танматрой звука — ветер, наделенный свойствами звучания и осязаемости, из танматры формы совместно с танматрами звука и осязаемости — огонь, наделенный свойствами звучания, осязаемости и формы, из танматры вкуса совместно с танматрами звука, осязаемости и формы — вода, наделенная свойствами звучания, осязаемости, формы и вкуса, из танматры запаха совместно с танматрами звука, осязаемости, формы и вкуса — земля, наделенная свойствами звучания, осязаемости, формы, вкуса и запаха.

Интеллект — это решение. Добродетель, знание, бесстрастие, сверхспособности — саттвичный [его] аспект, тамасичный — противоположный тому (23).

(Г) Как было уже сказано, «*от различительного познания „проявленного" „непроявленного" и „знающего"*» — освобождение (СК 2). При этом [проявленное] представлено в 23 видах, начиная с Великого и кончая материальными элементами, Непроявленное — словами «*Ввиду „измеренности" различных...*» (СК 15), Пуруша же — посредством таких аргументов, как «*Ввиду предназначенности составного...*» (СК 17). Таковы 25 начал. Тот, кто знает, что три мира «пронизываются» ими, [освобождается. Слово] «начало» — субстантивация «того», существование [1]. Сказано ведь:

Знаток 25 начал удовлетворен на любой стадии
жизни —
С заплетенными волосами, бритый или с чубом —
освободится, в том нет сомнения [2].

Эти [начала] — Пракрити, Пуруша, Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий, 5 материальных элементов. Таковы 25 начал. При этом было сказано, что «*от Пракрити Великий*» (СК 22). Какова же характеристика последнего? На это сказано: «*Интеллект — это решение...*»

Решение — определение интеллекта, вынесение суждения. Как в семени будущий зарождающийся росток, так [в интеллекте] — решение. «Это — горшок, это — ткань»; то, что так [судит], есть интеллект — так [он] определяется.

И этот интеллект восьмеричен ввиду [наличия в нем] различных — саттвичных и тамасичных — аспектов. При этом *саттвичный аспект* [интеллекта] четырехвидовый. Это — *добродетель, знание, бесстрастие, сверхспособности.* То, что называется *добродетелью,* характеризуется как милость, щедрость, воздержание и культивирование [нужных достоинств]. Воздержание и культивирование изложены у Патанджали: «Невреждение, правдивость, честность, целомудрие, нестяжание», «Чистота, удовлетворенность, аскеза, рецитация, сосредоточенность на божестве» [3]. *Знание,* про-свещение, понимание, вы-явление — синонимы. И оно двух видов: внешнее и внутреннее. При этом

внешнее — это [знание] Вед вместе с фонетикой, ритуаловедением, грамматикой, этимологией, метрикой, астрономией — шестью «членами» [Вед], а также Пуран, ньяи, мимансы и дхармашастр. Внутреннее [знание] — познание Пракрити и Пуруши: «То Пракрити — равновесие саттвы, раджаса и тамаса, а то Пуруша — совершенный, не-гунный, всепроникающий, сознание». Посредством внешнего знания [достигаются] слава и любовь людей, посредством внутреннего — освобождение — таков смысл. *Бесстрастие* также двух видов: внутреннее и внешнее. Внешнее — это безразличие к видимым объектам у того, кто становится бесстрастен, видя пороки, [связанные] с приобретением, сохранением [приобретенного], убытком, привязанностью и насилием. Внутреннее — то, что возникает у безразличного даже к Прадхане как к миражу Индры и желающего освобождения. *Сверхспособности* — субстантивация «Ишвары» [4]. И они — восьми свойств: атомарность, массивность, [сверх]тяжесть, [сверх]легкость, беспрепятственность, произвол, владычество, всевластие. Атомарность — субстантивация «атома», [это когда кто-то], став тонким, перемещается по свету. Массивность — когда [кто-то] перемещается, став великим [по размеру]. [Сверх]легкость — когда [кто-то], став легким как волокно лотоса или частичка хлопка, может держаться на кончике цветка. Беспрепятственность — когда [кто-то] достает желаемый предмет, где бы он ни находился. Произвол — когда [кто-то] осуществляет любое желание. Владычество — когда [кто-то] могущественно владычествует над тремя мирами. Всевластие — когда [кто-то] может подчинить все [своей воле]. Неограниченность в желаниях — когда [кто-то может] стоять, сидеть и ходить где хочет — в любой точке мира [5]. Таковы четыре саттвичных аспекта интеллекта: когда саттва подавляет раджас и тамас, тогда человек достигает таких свойств интеллекта, как добродетель и т. д.

Далее, *тамасичный — противоположный тому*: *тому*, т. е. добродетели и т. д., противоположен тамасичный аспект интеллекта. При этом добродетели противоположен порок. Равным образом [обстоит дело] с незнанием, страстностью, неспособностями. Так из трехгунного Непроявленного возникает восьмеричный интеллект с саттвичным и тамасичным аспектами.

(В) Общее определение Непроявленного: «*...противоположное тому*» [было дано в (СК 10)], также конкретное: «*Саттва — легкая и просвещающая*» [в (СК 13)] и общее определение проявленного: «*Имеющее причину...*» [в (СК 10)]. Теперь дается определение, поскольку это способствует [достижению] различительного знания, одному из [начал] проявленного [мира], интеллекту: «*Интеллект — это решение...*»

«*Решение*» — так [составитель карик] желает выразить идентичность деятельности и деятеля. Любой практичный человек, рассмотрев [все и] обдумав, примысливает себя [к ситуации]: «Я предназначен для этого», [а затем] принимает решение: «Я должен это сделать» и действует — так установлено в этом мире. И эта установка на действие [со стороны] интеллекта, когда на него падает [тень] сознания, по причине близости, и есть решение — специфическая [его] функция, от которой интеллект не отличен и которая [составляет] его определение, так как посредством него [он] дистанцируется от [всего] — как сходного, так и отличного [от него] [6].

Так определив интеллект, [составитель карик] говорит — с целью способствовать [достижению] различительного знания — о его саттвичных и тамасичных качествах: «*добродетель, знание, бесстрастие, сверхспособности — [его] саттвичный аспект, тамасичный — противоположный тому*».

Добродетель — причина возвышения и высшего блага. При этом порождаемая жертвоприношениями, милостыней и т. д., [она] — причина возвышения, а порождаемая практикой восьмеричной йоги — причина высшего блага. *Знание* — это познание различности гун и Пуруши. [Бесстрастие] — это безразличие, отсутствие привязанности [к чему-либо]. И у него четыре стадии: «подвижническая», «различительная», «одной индрии», «господства».

1) Вожделение и прочие «загрязнения», локализованные в менталитете, заставляют индрии работать с их объектами. Начинание, [осуществляемое] с целью устранить эти [«загрязнения» с мыслью]: «На это индрии не должны отвечать активностью по отношению к объектам» — и будет усилие на стадии «подвижничества».

2) Когда же [это] устранение осуществляется, иные «загрязнения» [уже] устранены, другие же [еще] только

будут устраняться. Но при этом, ввиду того что между ними корреляция предыдущего и последующего, отделение «загрязнений», [уже] устраненных от [только еще] устраняемых, будет стадией «различительной».

3) Когда индрии уже неспособны к действию и устраненные [«загрязнения»] остаются в уме только в виде предмета желания, [наступает] стадия «одной индрии».

4) Следующая же за теми тремя стадия «господства» наступает после устранения и желания по отношению к объектам видимым и «слышимым», как то описал Патанджали: «Устраненность как стадия „господства" у безразличного к объектам видимым и „слышимым"» [7]. Таково качество интеллекта, [именуемое] бесстрастием.

Сверхспособности суть такие качества интеллекта, от которых атомарность и т. д. При этом атомарность — это когда [кто-то] может стать бесконечно малым, благодаря чему может проникнуть даже в камень. [Сверх]легкость — это невесомость, благодаря которой можно на луче солнца достичь неба Сурьи [8]. Массивность — это [когда кто-то] может стать сверхвеликим [по размеру]. Беспрепятственность — это [когда кто-то] может кончиком пальца дотронуться до луны. Произвол — беспрепятственность в желаниях, благодаря которой можно, [например], нырнуть в землю и вынырнуть из нее как из воды. Всевластие — [это когда кто-то] может беспрепятственно покорять материальные элементы и все состоящее из них. Господство — когда властвует над возникновением и бытием материальных элементов и того, что от них [9]. *Неограниченность в желаниях* — осуществление [всех] желаний: каково желание [обладающего этой сверхспособностью] по отношению к вещам, таковыми вещи и становятся. У обычных людей желания устремляются за предметами, у йогина же предметы желания — за желанием [10].

Таковы четыре качества саттвичного интеллекта. [Качества] *тамасичного — противоположные* им и именуются недобродетель, не-знание, не-устраненность, не-способности.

Эготизм — это примысливание-себя. От него происходит двухвидовое миросозидание, именно группа одиннадцати и пятерка танматр (24).

(Г) Так было дано определение интеллекту, [теперь] определяется эготизм: «*Эготизм — это примысливание-себя...*»

Группа одиннадцати — 11 индрий. Также *пятерка* — группа *танматр,* наделенная пятью характеристиками: характеристиками танматры звука, танматры осязания, танматры формы, танматры вкуса, танматры запаха.

(В) [Теперь] дается определение эготизма: «*Эготизм — это примысливание-себя...*»

«*Эготизм — это примысливание-себя*», которое поистине [внедряется] во все, что воспринимается или мыслится: «Я к этому призван», «Я поистине на это способен», «Эти объекты для меня», «Никто кроме меня к этому не призван», «Потому это я, [для кого это]». Это примысливание-себя есть эготизм, ввиду того что [здесь] представлена специфическая функция [последнего][1]. Опираясь на него, интеллект принимает решение: «Я должен это сделать».

О его различных следствиях сказано: *от него происходит двухвидовое миросозидание.* И об обоих видах [этого миросозидания] сказано: *группа одиннадцати* — именуемых индриями — *и пятерка танматр.* Словом «*именно*» подчеркивается, что [от Эготизма] два миросозидания, ни больше и ни меньше.

Группа одиннадцати саттвичных возникает из Эготизма «Изменяющегося», танматр — из «Начала элементов», она тамасична, и то и другое — из «Пламенного» (25).

(Г) Как характеризуется [это] миросозидание? На это сказано: «*Группа одиннадцати саттвичных...*»

Эготизм саттвичен, когда саттва подавляет [в нем] раджас и тамас. И ему древними учителями дано название — «*Изменяющийся*». Из того Эготизма «Изменяющегося» возникает группа одиннадцати индрий. Потому саттвичные, очищенные индрии способны к [восприятию] своих объектов. Потому и сказано: *одиннадцати саттвичных.*

Далее, *из «Начала элементов»* — [группа] *танматр, она тамасична*: когда тамас в Эготизме подавляет саттву и раджас, тогда Эготизм зовется тамасичным. Ему древними учителями дано название «*Начало элементов*». Из этого

«Начала элементов» — Эготизма возникает группа 5 танматр. В [том] источнике материальных элементов [1] преобладает тамас — потому он и зовется тамасичным. Из этого «Начала элементов» — группа 5 танматр.

Далее, *и то и другое — из «Пламенного»*. Когда саттва и тамас подавлены в Эготизме раджасом, тогда тот Эготизм [получает название] *«Пламенный»*. Из того «Пламенного» и то и другое возникает. И то и другое — группа 11 [начал] и 5 танматр. Саттвичный Эготизм, становясь «Изменяющимся», модифицированным, порождает 11 индрий, получая помощь от Эготизма «Пламенного»: саттвичный [ведь] пассивен и способен порождать индрии, лишь когда связан с «Пламенным». Также и тамасичный Эготизм, называемый «Начало элементов», порождает ввиду своей пассивности танматры, [лишь] будучи связан с активным Эготизмом — «Пламенным». Потому и сказано: *«и то и другое — из „Пламенного“»*. Таким образом, посредством Эготизма «Пламенного» создаются 11 индрий и 5 танматр.

(В) (Вопрос). Хорошо, но как из Эготизма — причины, имеющей одну природу, возникают две [совершенно] несходные группы [следствий]: «непроницаемая» и «прозрачная»?

Ответ: *«Группа одиннадцати саттвичных...»*

Группа одиннадцати — группа саттвичных индрий ввиду [их] прозрачности и легкости *возникает из Эготизма «Изменяющегося»* — саттвичного, *от* Эготизма же *«Начала элементов»* — тамасичного — *группа танматр*. Почему? *Она тамасична*. Смысл сказанного: хотя Эготизм и один, все же по причине доминаций друг над другом различных гун [он] производит различные следствия [2].

(Оппонент). Но если все следствия порождаются [только] саттвой и тамасом, то нет нужды в раджасе, который ничего не производит.

Ответ: *и то и другое — из «Пламенного»*. Из «Пламенного» — раджасичного возникает и то и другое — обе группы. Если у раджаса и нет отдельного следствия, то все же саттва и тамас, сами к произведению [чего-либо] неспособные, [своих] следствий не порождают, но производят их, когда раджас [своей] активностью их активизирует. Потому и раджас относится к причинным факторам — по-

средством пробуждения деятельности [по порождению] обеих [групп] следствий у саттвы и тамаса, следовательно, раджас [здесь] также не лишний.

Индрии восприятия называются: глаз, ухо, нос, язык, кожа; органы речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения зовутся индриями действия (26).

(Г) Так было сказано об 11 саттвичных [индриях], возникающих из «Изменяющегося» — саттвичного Эготизма. Как они именуются? На это сказано: «*Индрии восприятия — глаз...*»

Индрии восприятия — те, что начинаются с глаза и завершаются осязанием. Кожа — [то], чем осязают, орган осязания. Эту [функцию и] означает слово «кожа», потому и сказано: «*кожа*» [1]. [Эти индрии] постигают, принимают 5 объектов,— звучание, осязаемость, форму, вкус, запах, потому [они и называются] 5 *индрий восприятия.*

Органы речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения зовут индриями действия. Индрии действия — поскольку осуществляют действия. При этом органы речи производят артикуляцию, руки осуществляют различную работу, ноги — отдаление и приближение, органы испражнения — извержение [нечистоты], размножения — наслаждение и произведение потомства.

(В) «*Индрии восприятия называются...*» [2]

Индрии — те, что имеют своей причиной саттвичный Эготизм [3]. И они двух видов — индрии восприятия и индрии действия. Индриями же обе [эти группы] называются ввиду наличия в них природы Индры. И они названы [здесь своими] именами, начиная с глаза. При этом *глаз* — то, различительным знаком чего является фиксация звуков, *нос* — то, знаком чего является фиксация запахов, *язык* — то, знаком чего является фиксация вкусов, *кожа* — то, знаком чего является фиксация осязаний: так [объяснены] названия индрий восприятия. Сказано будет и о [других] следствиях [Эгоизма], начиная с органов речи.

Ум имеет природу и тех и других, [это] конституирующее начало и индрия — ввиду сходства [с ними]. Многообразие [индрий] и различия внешних [факторов] — от особенностей трансформации гун (27).

(Г) Так было дано объяснение относительно 10 индрий двух видов: индрий восприятия и индрий действия. Ум — одиннадцатый. Какова же [его] природа и характер? На это сказано: «*Ум имеет природу и тех и других...*»

Ум имеет природу и тех и других — как индрия восприятия среди индрий восприятия и индрия действия среди индрий действия. Почему? Потому что направляет деятельность и индрий восприятия, и индрий действия. Потому ум имеет природу и тех и других [1].

Конституирующее начало — так как конституирует [их деятельность].

Далее, *и индрия — ввиду сходства*: ввиду наличия общности в свойствах.

Индрии восприятия и индрии действия, возникающие вместе с умом из саттвичного Эготизма, обнаруживают общность с ним в свойствах и потому, ввиду [этой] общности, ум— также индрия. Так эти 11 индрий возникают из [одного] саттвичного Эготизма — «Изменяющегося». Но какова [собственная] функция ума? Конституирует [деятельность других индрий]. Функция же индрий восприятия — звук и прочие [объекты], индрий действия — артикуляция и прочие [процессы].

(Вопрос). Но эти индрии, различные и «берущие» различные объекты [2], созданы таковыми Ишварой или собственной природой? Ведь Прадхана, Интеллект и Эготизм лишены сознания, а Пуруша бездеятелен.

Ответ: здесь, в санкхье, принимается в качестве причины некоторая спонтанность. В связи с этим сказано: *многообразие* [*индрий*] *и различия внешних* [*факторов*] — *от особенностей трансформаций гун.* Вот 11 индрий. У пяти — звук, осязаемость, форма, вкус, запах, у пяти — артикуляция, манипуляция, передвижение, испражнение и наслаждение, у ума — конституирование, и эти задачи различных индрий — от особенностей трансформаций гун. *Трансформации гун* — гунные трансформации. От этих особенностей — многообразие индрий и различие внешних [факторов]. И это многообразие [обусловлено] не Божеством, не Эготизмом, не Интеллектом, не Прадханой и не Пурушей, [но] спонтанным образом — благодаря трансформациям гун [3].

(Возражение). Ввиду того что гуны лишены сознания, это не произойдет.

(Ответ). Произойдет. Каким образом? Будет сказано ниже:

Как действие бессознательного молока побуждается [задачей] выращивания теленка, так деятельность Прадханы — освобождением Пуруши (СК 57). Так и лишенные сознания гуны функционируют в виде 11 индрий. Отсюда же и особенности [последних] — потому глаз поставлен наверху ради зрения, а нос, ухо и язык также [поставлены] на свои места ради выполнения своих задач. Равным образом и индрии действия, предназначенные для [решения] своих задач, поставлены каждая на свое место спонтанно, по причине особенностей трансформаций гун, но не [сами] их предметы [4]. Было сказано в другом тексте: «Гуны вращаются в гунах» [5]. Функционирование гун — в поле самих же гун. Смысл в том, что внешние предметы следует познавать как созданные гунами же, причина чего — Прадхана [6].

(В) Об одиннадцатой индрии сказано: «*Ум имеет природу и тех и других...*»

Ум среди 11 индрий *имеет природу и тех и других* — [он] и индрия восприятия и индрия действия: и [первые], начиная с глаза, и [вторые], начиная с органов речи, работают со своими объектами, руководимые им.

И ему [составитель карик] дает конкретное определение: *конституирующее начало*: когда вещь [еще только] смутно отражается индрией [восприятия, ум] точно определяет [ее]: «Это — то, а не то», т. е. отделяет [ее от других] посредством [выявления] соотношения субъекта и предиката. Как сказано:

Вначале постигают [вещь] неопределенно,
недифференцированно: «только вещь».
[А затем] разумные определяют ее через общее и особенное.

Также:

Вначале имеет место нерасчлененное восприятие,
Сходное со знанием ребенка, немого и т. д.,— порождаемое
«глупой» вещью [7].
Настоящее же восприятие [бывает], когда [та же вещь]
снова постигается — уже как наделенная
качествами, родом и т. д. [8].

И эта-то деятельность ума, которая характеризуется как конституирующая [восприятие], есть определение его, отделяющее [его] и от однородных, и от разнородных [феноменов].

(Оппонент). Хорошо, но подобно тому как Великий и Эготизм по своей специфической деятельности не суть индрии, так и ум по своей специфической деятельности не может быть индрией.

Ответ: *и индрия.* Почему? *Ввиду сходства* с другими индриями. Сходство в происхождении от саттвичного Эготизма, а не в [наличии] различительного знака Индры, иначе пришлось бы предположить природу индрии также [по наличию] различительного знака Атмана у Великого и Эготизма [9]. Потому [у ума] наличие различительного знака Индры обусловлено только происхождением, не функционированием.

(Вопрос). Но как из одного саттвичного Эготизма [происходят] 11 индрий?

Ответ: *Многообразие [индрий] и различия внешних [факторов] — от особенностей трансформаций гун».* Различие функций [этих индрий] — от различия сопровождающих факторов, т. е. от невидимой [силы], определяющей [особенности] восприятия звуков и т. д. Различия же в невидимой [силе] также [обусловлены] трансформациями гун.

«*...и различия внешних* [*«факторов»* сказано] для примера: как различные внешние [факторы], так и это [многообразие индрий] [10] — таков смысл.

Функцией пяти полагают лишь отражение звука и прочих [объектов], пяти — артикуляцию, манипуляцию, перемещение, испражнение и наслаждение (28).

(Г) Теперь, какая функция у какой индрии [по отдельности]? На это сказано: «*Функцией пяти полагают...*»

Слово «*лишь*» имеет значение спецификации, исключения того, что неспецифично; как [в речении]: «Принимается только милостыня» [подразумевается, что] ничто другое. Так глаза [заняты] только формами, не вкусом и т. д. То же и с остальными [индриями восприятия]. Так у глаза — форма, у языка — вкус, у носа — запах, у уха — звук, у кожи — осязание; таковы функции этих индрий восприятия.

Артикуляция, манипуляция, перемещение, испражнение и наслаждение — пяти — индрий действия функции названы — таков смысл. Функция и объект [органов] речи — артикуляция, рук — манипуляция, ног — перемещение, органа испражнения — извержение съеденной пищи в виде нечистот, органов размножения — наслаждение и произведение потомства,— такова конструкция фразы.

(В) Так, охарактеризовав 11 индрий по их природе, [составитель карик] сказал и о специфических функциях десяти [индрий]: «*Функцией пяти полагают...*»

Отражением называется неопределенное восприятие вещей у соответствующих индрий восприятия [1]. Среди индрий действия речь — индрия, [функция которой] локализуется в горле, нёбе и других [артикуляционных] локусах [2]. Их функция — артикуляция. Остальное понятно.

Функции трех — в соответствии с их определениями, они специфичны. Общая функция «инструментария» — пять «ветров», начиная с праны (29).

(Г) Теперь говорится о [функциях] интеллекта, эготизма и ума: «*Функции трех — в соответствии...*» *В соответствии с их определениями* — то, природа чего [характеризуется их] определениями. Определение интеллекта: «*Интеллект — это решение*» (СК 23), это же и его функция. Также и «*Эготизм — это примысливание-себя*» (СК 24): у него — примысливание-себя и определение и функция. Определение ума: «*Ум — конституирующее начало*» (СК 27) — благодаря этому конституирование [составляет] и функцию ума. [Так] *трех* — интеллекта, эготизма и ума *функции* соответствуют индивидуальным [определениям] — *специфичны*, как и описанные выше функции индрий восприятия.

Теперь объясняется [их] общая функция. *Общая функция «инструментария»* — функция инструментария в «общности». *Пять «ветров» начиная с праны*: прана, апана, самана, удана, вьяна — это 5 «ветров», [составляющих] общее функционирование всех индрий. Так, «ветер», именуемый праной, имеет своей сферой область между ртом и [полостью] носа, и его циркуляция — общая функция тринадцативидового [«инструментария»], так как последний

обретает себя при наличии праны [1]. Прана же, подобно птице в клетке, дает движение всему; ее название от «дыхания» [2]. Так и апана [именуется] от «движения вниз», ее циркуляция также общая функция индрий. Самана, располагающаяся посередине, [или] «ветер» самана, [именуется так] ввиду равномерной передачи пищи, и ее циркуляция — общая функция «инструментария». Далее, удана, имеющая своей сферой область между пупом и черепом, [называется так] от «поднятия», «ведения вверх», «влечения вверх», и ее циркуляция — общая функция всех индрий. Наконец, вьяна, посредством которой осуществляется «пронизывание» [всего] тела и деление [его на] внутренние части, [называется так, ибо] «пронизывает» тело [наподобие пространства] [3]; ее циркуляция [также составляет] общую функцию [всей] сети «инструментария». Так, эти 5 «ветров» объясняются как общее функционирование «инструментария», общая функция 13 видов «инструментария» — таков смысл.

(В) О функциях же тройственного «внутреннего инструментария» сказано: «*Функции трех — в соответствии с...*»

Функции трех — в соответствии с их определениями — те, у кого свои, не общие определения, суть имеющие свои определения. Это Великий, Эготизм и Ум; их бытие в соответствии с их определениями, т. е. [соответствует их] индивидуальным определениям. Так *функция* — деятельность Великого — решение, Эготизма — примысливание-себя, Ума — конституирование.

О двойственном характере функций [«внутреннего инструментария»] — ввиду того что [в них различаются] общее и специфическое — сказано: «*они специфичны*» — индивидуальны, и «*общая функция «инструментария» — пять «ветров», начиная с праны*»: она и общая и функция — таков смысл. У тройственного «инструментария» функция *пять «ветров»* — жизнь: когда они есть, она есть, и когда их нет, ее нет. При этом прана функционирует в кончике носа, в сердце, в пупе и в большом пальце ноги; апана — в шейных позвонках, в спине, в ступнях, органах испражнения и размножения, в ребрах [4]; самана — в сердце, в пупе, во всех суставах; удана — в сердце, в горле, в нёбе, в черепе и между бровей; вьяна — в коже. Таковы 5 «ветров».

При воспринимаемом [объекте] функционирование четверки обозначается и как одновременное, и как поэтапное, при невоспринимаемом функционированию трех предшествует [функционирование] четвертого (30).

(Г) *Четверка* имеет место при контакте интеллекта, эготизма и ума с той или иной индрией. *При воспринимаемом* [*объекте*] — при удостоверении в соответствующем объекте [имеет место] *одновременное функционирование* четверки: интеллект, эготизм, ум и глаза *одновременно* — в одно время воспринимают [ту или иную] форму: «Это — столб». Интеллект, эготизм, ум с языком [также] одновременно воспринимают вкус, а с носом — запах. Тоже [в связи] с кожей и ухом.

Далее, обозначается *и как поэтапное*. Так, кто-то, идя по дороге и видя [что-то] издалека, [спрашивает себя]: «Это столб или человек?» Затем, пребывая в [этом] сомнении, видит на этом [предмете] лиану или птицу, и тогда в его сомневающемся уме [возникает] решительная мысль: «Это — столб», а затем эготизм, коего задача — в решении, [заключает]: «Именно столб» [1]. Так показано поэтапное функционирование интеллекта, эготизма, ума и глаз. Как в случае с формой, так же следует понимать [ситуацию] в случае со звуком и другими [объектами].

Далее, *при невоспринимаемом функционированию трех предшествует [функционирование] четвертого. При невоспринимаемом* — в случае с формами, [относящимися] к будущему или прошедшему времени, *функционированию трех* — интеллекта, эготизма и ума *предшествует [функционирование]* глаза, в случае с осязанием — кожи, в случае с запахом — носа, в случае со вкусом — языка, в случае со звуком — слуха.

[Так] функционирование интеллекта, эготизма и ума с [объектом] будущего, «ненаступившего» или прошедшего времени является [только] поэтапным, а с [объектом] настоящего времени — и одновременным и поэтапным.

(В) Далее сказано о поэтапном и одновременном [действии] индивидуальных функций этого [«инструментария»] и о том, каким образом [они осуществляются]: «*При воспринимаемом [объекте] функционирование...*»

При воспринимаемом [*объекте*] — например, когда [че-

ловек], сидя в непроглядной тьме, видит при вспышке молнии вплотную приблизившегося к нему тигра, тогда его зрение, конституирование, примысливание-себя и решение «восходят» одновременно, и [он], мгновенно шарахнувшись, тут же убегает. *Поэтапное* же [функционирование имеет место], когда [кто-то] при плохом освещении вначале различает предмет только смутно, затем, сосредоточившись, постигает: «Это страшный разбойник с луком, изогнутым от натянутой тетивы, и со стрелой», потом примысливает себя: «Он идет прямо на меня», а затем принимает решение: «Бегу отсюда!»

О функционировании же трехвидового внутреннего «инструментария» *при невоспринимаемом [объекте]* — когда отсутствует [действие] внешней индрии, сказано: «*при невоспринимаемом функционированию трех предшествует [функционирование] четвертого*». [Это значит, что] функционирование трехвидового «инструментария» — и одновременное и поэтапное — опирается на [ранее] воспринятое. Ведь и логический вывод, и предание, и память действуют по отношению к ненаблюдаемому объекту так, как если бы им предшествовало ви́дение, не по-другому. [Сказанное] следует понимать: как в случае с воспринимаемым [объектом], так и в случае с невоспринимаемым [2].

Осуществляют соответствующие функции через взаимопобуждение. Мотив — цели Пуруши, ничто не заставляет действовать «инструментарий» (31).

(Г) Далее: «*Осуществляют соответствующие функции...*»

Соответствующие — это удвоение [1]. Интеллект, эготизм и ум соответствующие функции через *взаимопобуждение* — [взаимное] почтение, «усердие» являют ради реализации целей Пуруши. [Так] интеллект, получив побуждение от эготизма, действует в своей сфере.

На вопрос: «Какова же цель?» — [дается ответ]: «*Мотив — цели Пуруши*»: цели Пуруши должны быть выполнены — ради этого функционируют гуны. Потому эти [виды] «инструментария» обнаруживают цели Пуруши.

(Возражение). Но если они лишены сознания, то как могут сами функционировать?

(Ответ). *Ничто не заставляет действовать «инструментарий»* — одни только цели Пуруши заставляют [его] действовать — таков смысл высказывания. *Ничто* — будь то Ишвара или Пуруша, *не заставляет действовать* — не побуждает [к действию] «инструментарий».

(В) (Оппонент). Хорошо, но функция четырех или трех [видов «инструментария»] не может зависеть только от них [самих] — иначе ввиду их постоянства пришлось бы заключить о постоянном возникновении [и их] функций [2]. [С другой стороны], при беспричинности [«инструментария»] неизбежно и смешение функций — ввиду отсутствия [в вашей системе] источника их регуляции.

Ответ: «*Осуществляют соответствующие функции...*» [К первой половине карики следует] добавить: «виды „инструментария"». Подобно тому как множество вооруженных копьями, палицами, луками и мечами, договорившись, начинают атаковать противника, притом, что одни действуют, побуждаемые другими, и копьеносец берет копье, а не палицу, как и вооруженный палицей ее, а не копье, так и каждый [вид] «инструментария», получая побуждение от другого, функционирует в перспективе выполнения своей задачи. И по причине [этой] обусловленности их функций в них нет смешения, как сказано: «*Осуществляют соответствующие функции*».

(Оппонент). Хорошо, то, что вооруженные палицами и прочие действуют, побуждаемые друг другом, будучи наделены сознанием, это правомерно. Но [названные виды] «инструментария» лишены сознания, а потому и не могут действовать подобным образом. Значит, должен быть [кто-то иной], кто управлял бы ими и знал их природу, возможности и применение [их деятельности].

Ответ: «*Мотив — цели Пуруши, ничто не заставляет действовать „инструментарий"*». *Цели Пуруши,* определяемые как «вкушение» и освобождение и относящиеся к будущему, заставляют действовать «инструментарий», а потому нет нужды в агенте, знающем природу последнего. Это будем обсуждать [в связи с] «*Как действие неведающего молока...*» (СК 57).

«Инструментарий» — тринадцати видов, он осуществляет присвоение, удержание и проявление; его же действие десятерично: присвоение, удержание и проявление (32).

(Г) Но сколько [всего] видов [«инструментария»] начиная с интеллекта? На это сказано: «*„Инструментарий“ — тринадцати видов...»*

«*Инструментарий*», включающий Великого и прочие [виды] следует понимать как [то, что] *тринадцати видов:* 5 индрий восприятия, начиная с глаза, 5 индрий действия, начиная с [органов] речи — таковы 13 видов «инструментария» [1].

Но что он осуществляет? На это сказано: «*он осуществляет присвоение, удержание и проявление*». При этом присвоение и удержание осуществляют индрии действия, а проявление — индрии восприятия.

А скольких видов его действие? Об этом сказано: «*его же действие десятерично*» — *его*, т. е. «инструментария» *действие* — то, что должно быть выполнено *десятерично* — 10 видов, обозначаемых как звук, осязаемое, форма, вкус, запах, речь, манипуляции, хождение, испражнение и наслаждение. Таково десятивидовое действие: то, что проявляют индрии восприятия, присваивают и удерживают индрии действия.

(В) Сказано было: «*ничто не заставляет действовать „инструментарий“*». При этом «инструментарий» дифференцируется: «*„Инструментарий“ — тринадцати видов...»*

«Инструментарий» — *тринадцати видов:* 11 индрий, интеллект и эготизм — вот тринадцативидовый «инструментарий». «*Инструментарий*» — один из факторов действия, действенность же не без деятельности. Об этой деятельности и сказано: «*он осуществляет присвоение, удержание и проявление*» — в порядке последовательности. При этом индрии действия, начиная с органов речи, *осуществляют присвоение* — как бы присваивают себе, «достают» [свои сферы] своей деятельностью [2]; интеллект, эготизм и ум своим функционированием, определяемым как прана и т. д., удерживают [свои сферы], а индрии восприятия проявляют.

Поскольку действия присвоения, удержания и т. д. тре-

буют объекта, то каковы эти объекты и сколько их? На это сказано: *его же действие* — того тринадцативидового «инструментария» *десятерично* — действие присвоения, удержания и проявления. *Присвоение* — это «пронизывание»; индриями действия «пронизываются» речь, взятие, ходьба, испражнение и размножение, и их [в соответствующем порядке] 10: божественные и не-божественные, таково десятеричное присвоение. То же относится и к удержанию — это тело, [удерживаемое функционированием] внутреннего тройственного «инструментария» [3], которое определяется как прана и т. д., и состоящее из 5 материальных элементов, начиная с земного. Земля — агрегат 5 видов воспринимаемого, начиная со звука, и их 10 — по принципу [деления] на божественные и не-божественные, потому и удержание десятерично. Аналогичным образом и звук, осязание, форма, вкус и запах в соответствующем порядке «пронизываются» индриями восприятия, и их также 10, божественных и не-божественных,— вот десятеричный объект проявления.

Внутренний «инструментарий» троичный, внешний — десятеричный — называется объект для трех. Внешний действует в настоящем времени, внутренний «инструментарий» — в трех временах (33).

(Г) Далее: «*Внутренний „инструментарий" троичный...*»

Внутренний «инструментарий» — интеллект, эготизм и ум *трех видов* — ввиду деления [его] на Великий [1] и прочие.

Внешний — десятеричный — 5 индрий восприятия, 5 индрий действия: десятеричен этот внешний «инструментарий». *Называется объектом для трех* — для внутреннего «инструментария», то, что «вкушается» интеллектом, эготизмом и умом.

В настоящем времени — ухо слышит только «одновременный» звук — не прошлый и не будущий, глаз видит только «одновременную» форму — не прошлую и не будущую, кожа [воспринимает] только «одновременное» осязаемое, язык — «одновременный» вкус, нос — «одновременный» запах, не прошлый и не будущий. Так же и индрии действия: [органы] речи производят «одновременные» звуки, не прошлые и не будущие; руки берут «одновременный»

горшок, не прошлый и не будущий; ноги идут по «одновременной» дороге, не по прошлой и не по будущей, [органы] испражнения и наслаждения испражняются и наслаждаются в настоящем времени, не в прошлом и не в будущем. Так внешний «инструментарий» характеризуется как действующий в настоящем времени.

Внутренний «инструментарий» — в трех временах — интеллект, эготизм и ум [действуют] с объектами трех времен. Интеллект познает «одновременный» горшок, но также прошлый и будущий; эготизм осуществляет примысливание-себя к «одновременному», но также к прошлому и будущему; ум — конституирование в связи с [объектами] как «одновременными», так и прошлыми и будущими. Так внутренний «инструментарий» [действует] в трех временах.

(В) [Теперь] проводится новая дифференциация в тринадцативидовом «инструментарии»: «*Внутренний „инструментарий“ троичный...*»

Внутренний «инструментарий» троичный — интеллект, эготизм, ум, [он] внутренний ввиду того, что функционирует в пределах тела.

Внешний — десятеричный индрии *для трех* — для внутреннего «инструментария» *называют объектом* — дают сведения, выступают посредником для действий с объектами конституирования, примысливания-себя и решения [2]. При этом индрии восприятия [осуществляют свои функции] посредством отражения [объектов], индрии действия — посредством соответствующих [видов] деятельности.

Об особом различении внешнего и внутреннего «инструментария» сказано: «*Внешний действует в настоящем времени, внутренний „инструментарий“ — в трех временах*». Внешний [«инструментарий»], индрии, [функционирует] *в настоящем времени* — «одновременно», [притом, что] в настоящее время включаются также близкие [ему] прошедшее и будущее; потому и объекты органов речи относятся к настоящему времени [3]. *Внутренний «инструментарий» — в трех временах:* например, по особому вздутию реки [заключают, что] был дождь, по дыму — что здесь, в кусте, огонь, по собиранию муравьями яиц, если [их] не беспокоят,— что будет дождь, и в соответствии с

этими [умозаключениями указывается] конституирование, примысливание-себя и решение.

В системе вайшешиков время — одно, и нельзя согласиться с принятыми на практике делениями на будущее и т. д. [4]. Однако, поскольку оно подлежит делению на будущее и т. д. через [определенные] «факторы» [5], те же «факторы» и будут основанием деления на будущее и т. д. Но тогда нет нужды в бесполезном [понятии единого] времени, как учат наставники санкхьи. Потому [здесь] и не признается отдельное начало в виде времени [6].

Среди них индрии восприятия — с пятью объектами, дифференцированными и недифференцированными, [органы] речи — с объектом звук, остальные же — с пятью объектами (34).

(Г) Теперь, сколько индрий «берут» дифференцированные объекты, и какие — недифференцированные? [1] На это сказано: «*Среди них индрии восприятия...*»

Среди них индрии восприятия «берут» объекты дифференцированные: у людей они проявляют дифференцированные объекты — звуки, осязания, формы, вкусы, запахи, связанные с радостью, страданием и омрачением, у богов — объекты недифференцированные [2].

Также среди индрий действия *[органы] речи — с объектом звук* — и у богов и у людей [органы] речи произносят, артикулируют стихи и т. д., поэтому индрия речи у тех и других одинакова.

Остальные же — [индрии действия] помимо речи — руки, ноги, [органы] испражнения и размножения *с пятью объектами* — те суть с 5 объектами, у которых 5 объектов, начиная со звука. В руках — звук, осязаемость, форма, вкус и запах; ноги ходят по земле, характеризуемой 5 [объектами] начиная со звука; индрия испражнения выделяет характеризуемый 5 [объектами] экскремент, а индрия размножения — характеризуемое 5 [объектами] семя.

(В) [Далее], различаются объекты внешних индрий — действующих с «одновременными» [объектами]: «*Среди них индрии восприятия...*»

Среди них — 10 индрий *индрии восприятия* суть 5, которые *с дифференцированными и недифференцированными объек-*

тами. Дифференцированные — грубые звук и т. д., спокойные, страстные и омрачающие в форме земли и прочих [вещей], *недифференцированные* — танматры [или] тонкие [элементы], начиная со звука; акцентировкой на «только» [здесь] исключаются прошлое и будущее [3]. *С дифференцированными и недифференцированными* — и с дифференцированными, и с недифференцированными; это сказано об индриях восприятия, у которых такого рода объекты. У небожителей и йогинов ухо имеет объектом и танматру звук, и грубый звук, а у таких, как мы,— только грубый звук. Сходным образом у них и кожа имеет объектами грубые и тонкие осязания, у нас же — только грубые. Так же и глаз и прочие [индрии восприятия] у них и у нас должны рассматриваться как связанные с тонкими и грубыми формами и т. д.

Среди индрий действия *[органы] речи — с объектом звук* — имеется в виду грубый звук, в силу того что эти [органы речи] суть его причина. Неверно, что они суть причина и танматры звука, ибо у последнего общая с индрией речи причина — Эготизм.

Остальные — 4 именуемые органами испражнения, размножения, руками и ногами — *с пятью объектами* — ввиду того что горшки и прочие вещи, которые берутся руками и т. д., состоят из 5 объектов, [начиная] со звука [4].

Поскольку интеллект с [другими компонентами] внутреннего «инструментария» «погружается» во все объекты, постольку три вида «инструментария» — стражи, остальные — двери (35).

(Г) *Интеллект с [другими компонентами] внутреннего «инструментария»* — в соединении с эготизмом и умом, *поскольку «погружается» во все объекты* — «берет» [их], звук и т. д. во [всех] трех временах, *постольку три вида «инструментария» — стражи, двери — остальные* [виды] «инструментария» — таково завершение высказывания.

(В) Теперь говорится о том, что среди 13 [компонентов] «инструментария» некоторые первостепенны, и приводится причина [этой различности]: «*Поскольку интеллект с [другими компонентами]...*»

Стражи — первостепенное[1], остальные [компоненты] «инструментария», внешние индрии — *двери. Поскольку интел-*

лект с умом и эготизмом *во все объекты,* «доставляемые» теми [индриями], *«погружается»* — принимает [о них] решение, постольку внешние индрии — двери, а интеллект с [другими видами] внутреннего «инструментария» — стражи.

Эти взаиморазличные трансформации гун, подобные [компонентам] светильника, осветив все ради целей Пуруши, передают [это] интеллекту (36).

(Г) Далее: *«Эти взаиморазличные трансформации...»*

Эти дифференциации гун — описанные [уже виды] «инструментария». Как они характеризуются? *Подобные [компонентам] светильника* — освещающие объекты как светильник. *Взаиморазличные* — несходные с различными объектами — таков смысл. *Трансформации гун* — порождения гун.

Все ради целей Пуруши — индрии восприятия, индрии действия, эготизм и ум,— *осветив* свои соответствующие объекты для Пуруши [1], *передают [это] интеллекту* — делают пребывающими и в интеллекте — таков смысл. Потому Пуруша и воспринимает все пребывающее в интеллекте,— объекты, счастье и т. д.

(В) Но интеллект [есть] первостепенное не только по отношению к внешним индриям. По отношению к эготизму и уму, которые, [как и он], суть стражи, он также первостепенный. Об этом сказано: *«Эти взаиморазличные трансформации».*

Подобно тому как надзиратели деревни, собрав налог с глав семей, передают [его] начальнику провинции, тот — надзирателю страны [2], а последний — царю, так и внешние индрии, отражающие [объекты], доставляют [их] уму, ум же, конституировав [их восприятие],— эготизму, эготизм же, осуществив примысливание-себя,— интеллекту, выступающему в роли начальника страны, о чем и сказано: *«осветив все ради целей Пуруши, передают [это] интеллекту».*

Внешние индрии, ум и эготизм суть *трансформации гун* — модификации гун саттвы, раджаса и тамаса. Они, которые ведут себя взаимоантагонистично [3], приведены к единодушию ради целей Пуруши — «вкушения» и «освобождения». Подобно тому как фитиль, масло и пламя соединены ради освещения форм [различных цветов] в [один] светильник, так [соединены] и эти различные [трансформации] гун — так это следует понимать.

Поскольку интеллект осуществляет все «вкушение» Пуруши, он же различает тонкую границу между Прадханой и Пурушей (37).

(Г) Далее: «*Поскольку интеллект осуществляет...*»

Поскольку *всё* — пребывающее во всех индриях во [всех] трех временах «*вкушение*» — каждое «вкушение» *интеллект* с [другими видами] «инструментария» посредством дверей — индрий восприятия и индрий действия у богов, людей и животных *осуществляет* — обеспечивает, постольку *он же и различает* — проводит различие между сферами Прадханы и Пуруши, *границу между Прадханой и Пурушей* — их неидентичность — таков смысл. *Тонкую* — недоступную для не подвизающихся в аскетической практике. «Это — Пракрити, равновесие саттвы, раджаса и тамаса, это — Интеллект, это — Эготизм, это — 5 танматр, 11 индрий, 5 материальных элементов, а это — Пуруша, находящийся за пределами их [всех]»,— у кого интеллект так познает, у того благодаря [этому] достижению будет освобождение.

(В) (Вопрос). Но почему все-таки [именно] интеллекту передают [информацию все другие], а не интеллект эготизму, [который также] «страж», или уму?

Ответ: «*Поскольку интеллект осуществляет...*»

Ввиду того что задачи Пуруши — мотив [деятельности всего «инструментария»] — то, что осуществляет их непосредственным образом, будет первостепенным и поскольку таковым является интеллект, он и [будет] первостепенным, подобно тому как министр, в качестве непосредственно осуществляющего задачи царя, есть первостепенный, а остальные [чиновники], начиная с начальника провинции, суть по отношению к нему подчиненные. Ведь [именно] интеллект, [который] по причине близости к Пуруше как бы принимает его форму, благодаря тому что [на него] падает тень Пуруши, осуществляет для последнего «вкушение» всех объектов. Ведь «*вкушение*» — это восприятие радости и страдания, и оно в интеллекте, а интеллект как бы принимает форму Пуруши, а потому и осуществляет для последнего «вкушение» [объектов]. Когда восприятие предметов, конституирование опыта и примысливание [к ним] себя отражаются посредством [их] модификации в той или другой форме в интеллекте, тогда и действия

индрий со-функционируют с собственным действием интеллекта в виде решения, подобно тому как начальник провинции включается со своей армией в армию министра. [Вначале] интеллект осуществляет «вкушение» Пурушей всего — звука и прочего [воспринимаемого], затем *различает,* устанавливает границу между Прадханой и Пурушей, как в случае «варит варево».

(Оппонент). Но если интеллект осуществляет для Пуруши «вкушение» всех [объектов], то не может быть освобождения.

Ответ: *тонкую* — трудноопределимую [границу различает], осуществление этого различения — познание [1]. Так демонстрируется освобождение как цель Пуруши [2].

Недифференцированные [объекты] — танматры, из них материальные элементы — пять из пяти. Эти рассматриваются как дифференцированные — и успокаивающие, и волнующие, и омрачающие (38).

(Г) Ранее было сказано, [что индрии] «*с объектами дифференцированными и недифференцированными*» (СК 34), так каковы же [те] объекты? Они демонстрируются: «*Недифференцированные [объекты] — танматры...*»

Те пять танматр, возникающие из Эготизма,— *танматры* звука, осязаемости, формы, вкуса и запаха зовутся *недифференцированными* — у богов это объекты, характеризуемые радостью, лишенные страдания и омрачения.

Из них — пяти — танматр *пять материальных элементов,* — именуемые земля, вода, огонь, ветер и пространство; *эти рассматриваются как дифференцированные.* Из танматры запаха — земля, из танматры вкуса — вода, из танматры формы — огонь, из танматры осязаемого — ветер, из танматры звука — пространство. Так возникают эти материальные элементы.

Эти дифференцированные, «человеческие» объекты: *успокаивающие* — характеризуемые через радость, *волнующие* — характеризуемые через страдание, *омрачающие* — порождающие уныние. Так пространство для кого-то, вышедшего из тесного помещения, будет радостным, успокаивающим; для подавленного холодом, жарой, ветром или дождем оно будет причиняющим страдание, волнующим;

для идущего по лесной дороге и сбившегося с пути — дезориентирующим, омрачающим. Также и ветер для мучимого жарой будет успокаивающим, для мучимого холодом — волнующим, а когда он поднимает пыль и песок — омрачающим. То же можно наблюдать с огнем и прочими [материальными элементами].

(В) После того как был расписан «инструментарий», расписываются дифференцированные и недифференцированные [объекты]: *«Недифференцированные [объекты] — танматры...»*

Танматры звука и т. д.— тонкие [элементы]. В них отсутствуют спокойствие и т. д., предназначенные для [обычного] восприятия. «Спецификация» — таков смысл слова «только» [1].

Сказав о недифференцированных [объектах, составитель карик], чтобы сказать и о дифференцированных, указывает на их возникновение: *из них* — танматр [соответственно из одной, двух, трех, четырех, пяти] *материальные элементы* в виде пространства, ветра, огня, воды и земли: *пять из пяти* танматр.

(Вопрос). Допустим, что таково происхождение материальных элементов, но как же мы приходим [к самой их] дифференцированности [2]?

Ответ: *эти рассматриваются как дифференцированные.* Почему? *И успокаивающие, и волнующие, и омрачающие.* Первое *«и»* выражает причину, второе — соединение [3]. Поскольку среди грубых [элементов] начиная с пространства некоторые благодаря преобладанию саттвы *успокаивающие* — «радостные», ясные [4], легкие, другие из-за преобладания раджаса *волнующие* — «несчастные», неустойчивые, третьи из-за преобладания тамаса *омрачающие* — апатичные, тяжелые. И они, воспринимаемые как взаимоантагонистичные, зовутся дифференцированными, грубыми. Танматры же взаимоантагонистичными не воспринимаются, потому [они] и называются недифференцированными, тонкими.

Тонкие, рожденные от матери и отца вместе с теми, что от материальных элементов,— три [вида] дифференцированных [объектов]. Из них тонкие устойчивы, рожденные от матери и отца — преходящи (39).

(Г) Теперь о других дифференцированных [объектах]: «*Тонкие, рожденные от матери и отца...*»

Тонкие — танматры; они, из которых составлено тонкое тело, характеризуемое через Великого и другие [начала], всегда пребывающее и перевоплощающееся, суть тонкие.

Также *рожденные от матери и отца* — составляющие грубое тело, [образующееся] в лоне во время зачатия при соединении матери и отца через смешение крови и семени, обеспечивают оболочку для тонкого тела. Тонкое же тело питается через пупочный путь разнообразными соками всего, что съедено и выпито матерью [1].

Так зарождающееся тело с тремя [видами] дифференцированных [объектов]: тонкими, рожденными от матери и отца, *и теми, что от материальных элементов,* «снабжается» спиной, животом, бедрами, грудной клеткой и головой и, как шестислойная оболочка от 5 материальных элементов, составляет агрегат крови, плоти, жил, семени, костей и костного мозга [2]. Пространство [в теле выявляется] из [его] протяженности, ветер — из роста, огонь — из переваривания [пищи], вода — из соединения, земля — из прочности. Когда образуются все члены, оно выходит из материнской утробы. Таковы эти три [вида] дифференцированных [объектов].

Теперь вопрос, какие [из них] перманентные и какие преходящие? *Тонкие устойчивы* — те среди них, что называются танматрами, *устойчивы* — перманентны. «Начинающееся» ими тело под действием порока [3] перевоплощается в животных, зверей, птиц, пресмыкающихся и неподвижные тела, под действием добродетели — в мирах Индры и других [богов]. Так устойчивое тонкое тело перевоплощается до возникновения [истинного] знания. Когда же появляется знание, то знающий, оставив тело, достигает освобождения. Потому эти тонкие дифференцированные [объекты] перманентны.

Рожденные от матери и отца — преходящи — расставшись здесь, на земле, в момент смерти с тем тонким телом, рожденные от матери и отца [компоненты] устраняются. И тело, рожденное от матери и отца, устраненное во время смерти, растворяется в земле и прочих [материальных элементах].

(В) О дальнейшем делении дифференцированных

[объектов] сказано: «*Тонкие, рожденные от матери и отца...*»

Три [вида] дифференцированных [объектов]. О тех видах их сказано: «*Тонкие* и т. д.» — [первые —] постулируемые тонкие тела [4], *рожденные от матери и отца* — шестислойные [тела]. При этом от матери волосы, кровь и плоть, от отца — сухожилия, кости и мозг — такова шестеричная группа [телесных компонентов. Сюда же] добавляются *те, что от материальных элементов* — материальные элементы. Тонкое тело — один вид дифференцированных [объектов], рожденные от матери и отца — второй, материальные элементы — третий. В группу материальных элементов включаются также горшки и прочие [вещи].

О различии между тонкими телами и рожденными от матери и отца сказано: *из них* — среди дифференцированных [объектов] *тонкие устойчивы* — перманентные, *рожденные от матери и отца — преходящи* — растворяются в жидкость, пепел и грязь.

[Тонкое тело] — прежде возникшее, несвязанное, перманентное, включающее [элементы], начиная с Великого и кончая тонкими, флюидное, перевоплощается, не способное к «вкушению», «пропитанное» диспозициями сознания (40).

(Г) Но как тонкое [тело] перевоплощается? Об этом сказано: «*[Тонкое тело] — прежде возникшее...*»

Тонкое тело возникает во время первоначального миросозидания Прадханы, когда еще не возникают миры. Далее, *несвязанное* — не привязанное к состояниям животных, богов и людей, не связанное ни с чем благодаря своей тонкости. *Перевоплощается* — проходит [все], имея беспрепятственный доступ даже в горы и т. д. *Перманентное* [1] — пока не появится [истинное] знание, до тех пор перевоплощается. Оно же *включающее [элементы], начиная с Великого и кончая тонкими; начиная с Великого* — то, что включает Великого в качестве первого: интеллект, эготизм, ум, 5 танматр; *кончая тонкими* — завершая танматрами, проходит три мира, подобно муравью на [теле] Шивы. *Не способное к «вкушению»* — тонкое тело способно к «вкушению» [лишь] посредством принятия свойства активности благодаря внеш-

нему [телу], рожденному от матери и отца — таков смысл. *«Пропитанное» диспозициями сознания* — теми диспозициями сознания «окрашено», о которых мы скажем ниже. *Флюидное* — в период космического растворения [2] [тонкое тело], что начинается с Великого и завершается тонкими [элементами] и наделено «инструментарием», вливается в Прадхану. До времени [нового] миросозидания [оно] не перевоплощается, связанное узами омрачения Пракрити, будучи неспособным к активности начиная с перевоплощения. Но в период миросозидания [вновь] перевоплощается, потому тонкое [тело и называется] флюидным.

(В) Тонкое тело выделяется следующим образом: *«[Тонкое тело] — прежде возникшее...»*

Прежде возникшее — производимое Прадханой в начале [каждого] миросозидания, по одному на каждого Пурушу. *Несвязанное* — не встречающее препятствий даже в камне. *Перманентное* — пребывающее от начального миросозидания до великого «растворения». *Включающее [элементы], начиная с Великого и кончая тонкими,*— Великий, Эготизм, 11 индрий, 5 танматр. Их агрегат — тонкое тело, [которое], будучи наделено успокаивающими, волнующими и омрачающими индриями, есть дифференцированное [образование].

(Оппонент). Но пусть тогда это тело и будет вместилищем «вкушения» Пуруши, зачем тогда [еще] видимое, шестислойное?

Ответ: *«перевоплощается»* — одни шестислойные тела оставляет, с другими соединяется. Почему? Потому что *«не способное к „вкушению“»* — [поскольку] тонкое тело без шестислойного не «вкушает», постольку перевоплощается [в грубые тела].

(Оппонент). Но перевоплощение обусловливается [балансом] добродетели и не-добродетели, а тонкое тело с ними не связано, как же оно будет перевоплощаться?

Ответ: *«пропитанное» диспозициями сознания. Диспозиции сознания* — это добродетель и не-добродетель, знание и не-знание, устраненность и не-устраненность, сверхспособности и не-способности. Ими наделен интеллект и ими же тонкое тело, потому оно так же пропитано диспозициями сознания, как платье пропитывается ароматом [цветка]

чампака. Потому, по причине этой «пропитанности», и перевоплощается.

(Вопрос). Но почему же тогда то тело не удерживается, подобно Прадхане, и в период великого «растворения»?

Ответ: «*флюидное*». «*Флюидное*» — то, что растворяется, его же «растворимость» — от того, что у него [есть] причина — таков смысл.

Как картина без опоры или тень без столба и прочего, так и «знак» не держится без [не]дифференцированных [объектов], лишенный опоры (41).

(Г) Если будет задан вопрос, что же понуждает перевоплощаться тринадцативидовый инструментарий, то на это [должно быть] сказано: «*Как картина без опоры...*»

Как картина без опоры — стены и т. п., не держится, *как тень без столба и прочего* — таких [предметов], как колонна, *не держится* — не существует. Слова «*и прочего*» [подразумевают и другие примеры]: как воды нет без прохлады, а прохлады без воды, огня без жара, ветра без осязаемости, пространства без протяженности, земли без запаха, *так и* — по рассуждению [на основании] этих примеров — *без недифференцированных* — недифференцированных танматр [«знак»] не держится. Здесь имеются в виду и дифференцированные [элементы]: тело состоит из пяти элементов, и где может пребывать «знак» без тела, состоящего из дифференцированных [элементов][1], или при переходе из одного тела в другое? *Лишенный опоры* — не имеющий опоры. «*Знак*» — тринадцативидовый «инструментарий» — таков смысл.

(В) (Оппонент). Хорошо, но почему интеллект с эготизмом и индриями не [могут сами] перевоплощаться? Зачем тогда тонкое тело, которое не имеет авторитета?[2]

Ответ: «*Как картина без опоры...*»

Интеллект и прочие [компоненты «инструментария»] называются «*знак*» — ввиду того что они суть средства познания, и этот [«знак»], лишенный опоры, не держится. [Сказанное обосновывается так]:

1) Интеллект и прочие [компоненты «инструментария»]

в промежутке между [новым] рождением и смертью опираются на некоторое тело;

2) ввиду того что они суть интеллект и т. д., могущие существовать [только] при связи с 5 наличными танматрами [3];

3) подобно тому как [в обычной жизни] интеллект и прочие [компоненты «инструментария»] опираются на обычное тело.

Без дифференцированных — без чрезвычайно тонких тел — таков смысл. На то есть и предание: «Тогда Яма с силой извлек человечка величиной с палец...» [4] Здесь словами «величиной с палец» обозначается тонкость. «Человечек» — это тонкое тело, поскольку Атман [из тела] извлечен быть не может. И оно [так называется] также потому, что «лежит в городе» — в грубом теле [5].

Движимое целями Пуруши, [функционирующее] посредством «сцепления» причин и производного, это тонкое тело выступает как актер по всемогуществу Пракрити (42).

(Г) С какой целью [функционирует тонкое тело]? На это сказано: «*Движимое целями Пуруши...*»

Цели Пуруши должны быть выполнены — так [задается] функционирование Прадханы. И они двойственны: характеризуемые как «вкушение» звуков и прочих [объектов] и постижение границы между гунами и Пурушей. «Вкушение» звука и т. д.— обретение наслаждения запахами и т. д. в мире Брахмы и т. д.; постижение границы между гунами и Пурушей — освобождение. Потому и сказано: «*движимое целями Пуруши это тонкое тело функционирует*».

Посредством «сцепления» причин и производного: причины — добродетель и т. д., *производное* — восхождение и т. д., [о чем скажем ниже], посредством «*сцепления*» — связи [между ними].

По всемогуществу Пракрити — Прадханы; как царь в своем государстве по [своему] могуществу делает все, что хочет, так и [тонкое тело] по вездесущему могуществу Пракрити посредством «сцепления» причин и следствий *выступает* — распределяет «мигрирующее» по различным телам [1].

Тонкое тело — тело, составленное из тонких атомов,

танматр [2] и наделенное тринадцативидовым «инструментарием», распределяется по человеческим, божественным и животным лонам. Как? Подобно актеру. *Как актер*, одевшись в один костюм, становится [на время] богом и уходит [со сцены], затем — человеком, затем — шутом [3], так и тонкое тело *посредством «сцепления» причин и производного*, соединяясь с [различными] лонами, становится слоном, женщиной, мужчиной.

(В) Так обосновав существование тонкого тела, [составитель карик теперь] говорит о том, как оно перевоплощается и по какой причине: «*Движимое целями Пуруши...*» — приводимое в движение задачами Пуруши как [движущей] причиной. *Причины* — добродетель, не-добродетель и прочие [диспозиции сознания], *производное* — принятие в различных агрегатах того или иного шестислойного тела [4], которое обусловливается добродетелью и прочими [диспозициями сознания] как причинами. Посредством этого «*сцепления*» — связи между [указанными] причинами и производным тонкое тело [5] *выступает как актер*. Подобно тому как актер, играя ту или иную роль, становится то Парашурамой, то Аджаташатру, то царем Ватсы [6], так и тонкое тело, приняв то или иное грубое тело, становится то богом, то человеком, то скотом, то деревом — таков смысл.

(Вопрос). Но откуда у него такие возможности? На это сказано: *по всемогуществу Пракрити*. О том же свидетельствует и Пурана: «Это чудесное превращение — от всеобъемлемости Прадханы» [7].

Диспозиции сознания — добродетель и прочие — имманентные, природные и приобретаемые, рассматриваются как имеющие опору в «инструментарии»; зародыш и прочие [стадии тела] — как имеющие опору в следствии (43).

(Г) Сказано было, что тонкое тело перевоплощается, «пропитанное» диспозициями сознания. Каковы же они? Об этом говорится: «*диспозиции сознания — добродетель...*»

Диспозиции сознания мыслятся как трехвидовые: имманентные, природные, производные. При этом *имманентные* — такие, как четыре, возникшие вместе с явившимся в начале

миросозидания господином Капилой: добродетель, знание, устраненность, сверхспособности [1]. О *природных* рассказывается [следующее]. У Брахмы было четверо сыновей: Санака, Санандана, Санатана и Санаткумара. Эти 4 состояния сознания возникли у них, когда они получили шестнадцатилетние тела, появившиеся [в результате] причинно-следственных связей, потому они и называются природными. *Приобретаемые* же — такие, какие [возникают], например, у нас, когда через [такую] причину, как тело учителя, [у нас] появляется знание, от знания — устраненность, от устраненности — добродетель, от добродетели — сверхспособности. Но тело учителя — модификация, потому эти состояния сознания, наделенное которыми тело перевоплощается, и называются производными. Эти четыре состояния сознания саттвичны. Тамасичные — противоположные. Это было изложено когда [было сказано]: «*...саттвичный [его] аспект, тамасичный — противоположный тому*» (СК 23). Так что 8 [диспозиций сознания] — добродетель, знание, устраненность, сверхспособности, не-добродетель, не-знание, не-устраненность, не-способности.

Но где пребывают [эти] 8 диспозиций сознания? *Рассматриваются как имеющие опору в «инструментарии»: «инструментарий»* — интеллект, на него [эти диспозиции сознания] опираются. Как и было сказано: «*Интеллект — это решение. Добродетель, знание* и т. д.» (СК 23).

Следствие — тело, имеющие в нем опору *зародыш и прочие* [*стадии тела*] — те, о которых было сказано, что они рождены от матери (СК 38). После соединения семени и крови возникают обусловливающие рост тела зародыш и другие [телесные образования]: яйцо, пузырь, плоть, мышцы, торс, [все] главные и второстепенные члены, затем такие состояния, как детство, юность, старость и т. д., обусловленные соками пищи и питья. Потому они и зовутся *имеющие опору в следствии* — порожденные вкушением пищи и прочих объектов как причиной.

(В) Сказано было: «*посредством "сцепления" причин и производного*» (СК 42). При этом [обозначенные] причины и производное расписываются следующим образом: «*Диспозиции сознания — добродетель...*»

Приобретаемые — обусловливаемые [чем-либо] [2]. *При-*

родные — происходящие от собственной природы, *имманентные*. Так рассказывают, что в начале [этого миросозидания] первомудрец Капила, великий молчальник, явился [здесь], на земле, наделенный добродетелью, знанием, устраненностью и сверхспособностями [3]. *Приобретаемые* — не имманентные, но возникающие в результате применения [различных] практик, как у великих мудрецов, начиная с Прачетаса. [Сказанное относится] также к не-добродетели, не-знанию, не-устраненности, не-способностям [4].

Следствие — тело, на него опираются [телесные] образования: у находящегося в утробе — пузырь, плоть, мышцы, торс, главные и второстепенные члены, у вышедшего из утробы — детство, юность, зрелость, старость.

Посредством добродетели — возвышение, посредством не-добродетели — деградация, посредством знания — избавление, от противоположного, полагают, закабаление (44).

(Г) Было сказано: «*через "сцепление" причин и производного*» (СК 42). Теперь [это] поясняется: «*Посредством добродетели — возвышение...*»

Посредством добродетели — возвышение — опираясь на добродетель как причину, достигают возвышения. *Возвышение* — подразумеваются 8 миров: Брахмы, Праджапати, Сомы, Индры, гандхарвов, якшей, ракшасов, пищачей, куда проникает тонкое тело. Не-добродетель — причина [деградации в утробе] животных, зверей, птиц, пресмыкающихся, неподвижных тел.

Далее: *посредством знания — избавление* — [подразумевается] знание 25 начал, посредством этого *избавление* — освобождение. Тогда тонкое тело устраняется и зовется «Высший Атман» [1]. *От противоположного — закабаление* — незнание есть причина, а то производное — *закабаление* — «природное», «модифицированное» и «от пожертвования», о чем пойдет речь ниже. Сказано было:

Связанный зависимостью «природной», также
«производной»
И третьей — «от пожертвования» — не освободится
иным образом, [чем через знание] [2].

(В) [Итак], познаны и причины и производные. Но какое [конкретно] производное относится к какой причине?

Ответ: «*Посредством добродетели — возвышение...*»

Посредством добродетели — возвышение — восхождение в небесный и другие миры. *Посредством не-добродетели — деградация* — на земле [3] и т. д.

Посредством знания — избавление. Пракрити активна [по отношению к Пуруше], пока не осуществит различительного знания; когда же наступает это знание, [она], поскольку должное быть сделанным [уже] сделано, устраняется от Пуруши, обладающего [этим] знанием. Сказано было:

Действия Пракрити следует знать как [длящиеся]
до [появления] различительного знания [4].

От противоположного — отсутствия истинного знания, *полагают*, [происходит] *закабаление.* И оно трех видов: «природное», «модифицированное» и «от пожертвования». При этом «природное» у тех, кто, принимая Пракрити за Атмана, почитают ее. Это то, о чем в Пуране говорится в связи с «погрузившимися в Пракрити»:

Полную сотню тысяч [лет] пребывают погруженные
мыслью в Непроявленное... [5]

Закабаление «модифицированное» у тех, кто почитает за Пурушу модифицированные [начала] — материальные элементы, индрии, Эготизм, Интеллект. О них сказано:

Десять периодов Ману пребывают здесь те, кто
погружены мыслью в Прадхану,
Полных сто — кто в материальные элементы,
тысячу — кто в Эготизм,
Десять тысяч — кто в Интеллект, свободные от печали [6].

Поистине те, у кого «модифицированное» закабаление, суть лишенные тела. [Наконец, закабаление] «от пожертвования» [возникает] посредством накопления обрядовых заслуг. Ведь у того, кто накапливает эти заслуги и не познает истину о Пуруше, ум страстный.

От устраненности — погружение в Пракрити, от раджасичной страсти — перевоплощения, от сверхспособностей — беспрепятственность, от противоположного — противоположное тому (45).

(Г) Имеются и другие причины: «*От устраненности — погружение в Пракрити...*»

Когда у кого-то возникает устраненность, не истинное знание, от этой устраненности, которой не предшествует знание, *погружение в Пракрити* — умерший погружается в 8 модифицируемых [начал]: Прадхану, Интеллект, Эготизм, танматры [1], не освобождается. После этого снова *раджасичная страсть*: [2] «Принесу жертву, дам причитающееся жрецам и тогда буду услаждаться в том мире по-божески и по-человечески»,— от которой перевоплощения.

Также *от сверхспособностей — беспрепятственность* — от тех сверхспособностей, с которыми связаны 8 качеств, начиная с атомарности [3]. От этих сверхспособностей как причины — беспрепятственность как производное: во всех регионах начиная с [мира] Брахмы для сверхспособностей препятствия нет. Далее: *от противоположного — противоположное тому* — противоположное той беспрепятственности, препятствие; из-за не-способности везде встречаются препятствия.

(В) *От устраненности — погружение в Пракрити* — последнее от одной устраненности, при отсутствии знания о Пуруше. Под словом «*Пракрити*» следует понимать и следствия Пракрити: Великий, Эготизм, материальные элементы и индрии [4] — в них погружается тот, кто почитает их за Атмана. *От раджасичной страсти — перевоплощения.* [Словами] «*от раджасичной*» раскрывается обусловленность страдания в перевоплощениях тем, что страдание присуще раджасу.

От сверхспособностей — беспрепятственность в желаниях; ведь божество что хочет, то и делает [5]. *От противоположного* — не-способностей *противоположное тому* — повсеместное препятствие желаниям — таков смысл.

Это — ментальное миропроявление, именуемое заблуждением, неспособностью, удовлетворенностью, достижением. Вследствие коллизий из-за неравенства гун оно пятидесяти разновидностей (46).

(Г) Так были объяснены 16 производных с их причинами. Какова же их природа? На это сказано: «*Это — ментальное миропроявление...*»

Эти 16 рассмотренных разновидностей причин и производных именуются ментальным миропроявлением. *Ментальное* — это интеллект, как было сказано: «*Интеллект — это решение. Добродетель, знание* и т. д.» (СК 23). И это ментальное миропроявление распределяется, исходя из его деления, как *именуемое заблуждением, неспособностью, удовлетворенностью, достижением.* При этом *заблуждение* — сомнение, незнание. Например, когда кто-то, видя столб, сомневается: «Это столб или человек?» *Неспособность* [имеет место], когда [кто-то], даже хорошо видя тот столб, не может разрешить сомнения. Третья, *удовлетворенность* [имеет место], когда [кто-то] и не хочет ни познать, ни усомниться в том, что это столб: «Что мне до того?» Четвертая, *именуемая достижением,* [имеет место], когда [кто-то] с «радостными» индриями [1], заметив на столбе птицу или плющ, имеет достижение в виде решения: «Это — столб».

Так, этих 4 видов ментального миропроявления *вследствие коллизий из-за неравенства гун, пятьдесят разновидностей:* из-за неравномерности, которая состоит в преобладании саттвы, раджаса или тамаса, имеются 50 разновидностей ментального миропроявления.

(В) [Теперь, с целью] представить сжато и развернуто 8 диспозиций сознания — свойства интеллекта, начиная с добродетели, чтобы желающие освобождения увидели, какие [из них] следует культивировать и какие избегать, [составитель карик] представляет их вначале в сжатом виде: «*Это — ментальное миропроявление...*»

Ментальное — [термин] производится от «этим постигается» [2], это интеллект, о его миропроявлении [идет речь]. Так *заблуждение* — незнание, неведение есть свойство интеллекта, и *неспособность* — то, что обусловлено слабостью «инструментария» [3], есть равным образом свойство интеллекта. При этом заблуждение, неспособность и удовлетворенность включают в себя все [диспозиции сознания] начиная с добродетели, за исключением знания, которое включается в достижение.

Развернуто [о ментальном миропроявлении] говорится: *оно пятидесяти разновидностей*. Почему? Посредством коллизий благодаря неравенству гун. Неравенство гун — превосходство одной над двумя [другими], или двух [над одной] или ущербность одной по отношению к двум или двух [по отношению к одной] [4]. Эти ущербность и превосходство имеют низшую, среднюю и высшую степени, которые выводятся из следствий. Таково *неравенство гун*, от него и *коллизии* — [ввиду того что] одна становится «ущербной» или две. Потому оно 50 разновидностей.

Пять разновидностей заблуждения, двадцать восемь — неспособности, [что] от дефектности «инструментария», девять — удовлетворенности, восемь — достижения (47).

(Г) Так, где-то преобладает саттва, а раджас и тамас нейтрализуются, где-то — раджас, а где-то — тамас [1]. [Все эти] разновидности описываются [следующим образом]: «*Пять разновидностей заблуждения...*»

Пять разновидностей заблуждения — это «мрак», «омрачение», «великое омрачение», «тьма», «кромешная тьма». Об этих разновидностях будет сказано непосредственно ниже. *Двадцать восемь* [разновидностей] *неспособности* имеют место, *[что] от дефектности «инструментария»*. Они тоже будут описаны. Также *девять — удовлетворенности* — раджасичные познания аскетов [2]. Также *восемь — достижения* — саттвичные знания того же аскета.

(В) [Далее], исчисляются эти 50 разновидностей: «*Пять разновидностей заблуждения...*»

Неведение, самость [3], вожделение, отвращение, привязанность или, по порядку, то, что именуется «мрак», «омрачение», «великое омрачение», «тьма», «кромешная тьма» суть *пять* особых [разновидностей] *заблуждения* — ввиду того [что все они] начиная с самости происходят от заблуждения, имея заблуждение своей природой [4]. Или, по-другому, к вещи, которая ложно определяется через неведение [5], «привязываются» самость и прочие [разновидности], имеющие природу того [заблуждения]. Отсюда именно то «пятичленное неведение», о котором говорил господин Варшаганья [6].

«Мрак» — восьми подвидов и «омрачение» стольких же, «великое омрачение» — десяти, «тьма» — восемнадцати, стольких же «кромешная тьма» [4] (48).

(Г) [Все] это будет изложено по порядку [1]. Теперь о [дальнейших] подвидах заблуждения: «*„Мрак" — восьми подвидов...*»

«Мрак» всего *восьми подвидов* — «погруженность» различается через незнание. Эти подвиды «мрака» [бывают], когда кто-то, «погрузившись» в то, что именуется Прадхана, Интеллект, Эготизм, 5 танматр [2], полагает, что и Атман в них «погружается» и [думает]: «Я освобожден».

Восьми подвидов «омрачение» — восьмеричное — таков смысл. Из-за привязанности к 8 видам сверхспособностей, начиная с атомарности, Индра и прочие боги не достигают освобождения, но снова, по истечении их, перевоплощаются — таково восьмеричное «омрачение».

Десяти подвидов «*великое омрачение*»: звуки, осязания, вкусы и запахи — это 5 объектов у богов, характеризуемые радостью, и эти же, начиная со звука,— 5 объектов у людей; в связи с этими 10 [рассматривается] «великое омрачение».

«Тьма» — восемнадцати подвидов: [всего] 8 видов сверхспособностей и 10 объектов видимых и «предписанных»; когда радуются, достигая эти 18, и печалятся, лишаясь их, имеют место восемнадцать [подвидов] иллюзий, [так как] «тьма» — иллюзия.

Как «тьма» [складывается из] 8 видов сверхспособностей и 10 видимых и «предписанных» объектов, так и «*кромешная тьма*» также — 18 подвидов. Та «кромешная тьма» [имеет место], когда [кто-то] глубоко скорбит, умирая во время наслаждения избытком объектов или «отпадая» от 8 сверхспособностей.

Таким образом, подвиды заблуждения начиная с «темноты», распределяемые по пяти группам, составляют [в сумме] 62.

(В) Теперь [составитель карик] представляет дальнейшие деления 5 разновидностей заблуждения: «*„Мрак" — восьми подвидов...*»

«*Мрак*» — неведение *восьми подвидов* — когда восемь — Непроявленное, Великий, Эготизм, 5 танматр,— Атманом

не являющиеся, [кто-то] принимает за Атмана, [имеет место] «мрак» или неведение. Ввиду того, что у него 8 видов объектов, [«мрак»] восьмеричен.

И «омрачение» также восьмерично — словом *«и»* [обозначается] присоединение [к предыдущему числу]. Ведь боги, достигнув 8 сверхспособностей, мнят себя бессмертными, а из-за обладания атомарностью и прочими [сверхспособностями] считают себя [уже] непреходящими. И эта самость и есть «омрачение», [которое] восьмерично — ввиду восьмеричности сферы сверхспособностей.

«Великое омрачение» — десяти; «великое омрачение» — это страсть, привязанность к пяти притягательным объектам начиная со звука, коих, ввиду того, что они божественные и не-божественные, [всего] 10 видов, и оно, ввиду десятеричности своих объектов, [также] 10 видов.

«Тьма» — отвращение — *восемнадцати.* 10 объектов, начиная со звука, по [самой] природе притягательны, сверхспособности же, начиная с атомарности, не притягательны по своей природе, но суть [лишь] средства [достижения] таких притягательных [объектов], как звуки. Но те звуки и прочие [объекты, будучи уже] достигнуты, начинают друг другу препятствовать, а средства их [достижения], атомарность и прочие [сверхспособности], уже и сами по себе начинают вызывать раздражение. 8, начиная с атомарности, и 10, начиная со звука, составляют 18. Отсюда и «тьма», или отвращение, [с которым они соотносятся], также восемнадцати подвидов — ввиду восемнадцатеричности объектной сферы.

Стольких же и *«кромешная тьма»*; *«кромешная тьма»* — это привязанность, страх, *«стольких же»* [подвидов] означает воспроизведение [числа] 18. Поистине боги, достигнув 8 сверхспособностей, начиная с атомарности, и наслаждаясь 10 объектами, начиная со звука, пребывают в опасении: «Как бы асуры и прочие не попортили наших звуков и прочее «вкушение», а также атомарность и прочие средства!» Этот-то страх, привязанность и есть «кромешная тьма», которой 18 подвидов — ввиду того что его сфера восемнадцатерична.

Так пятеричная иллюзия, заблуждение оказывается посредством дальнейших делений 62 подвидов.

Дефекты одиннадцати индрий с дефектами интеллекта указаны как неспособность. Семнадцать дефектов интеллекта — из противоположностей удовлетворенности и достижения (49).

(Г) [Теперь] описываются разновидности неспособности: «*Дефекты одиннадцати индрий...*»

«*...двадцать восемь — неспособности, [что] от дефектности „инструментария“*» — так было указано (СК 47). При этом *дефекты одиннадцати индрий* — [соответственно] глухота, слепота, нечувствительность, потеря вкуса, потеря обоняния, немота, сухорукость, хромота, запор, импотенция и сумасшествие *с дефектами интеллекта указаны как неспособность* — вместе с теми дефектами, что в интеллекте, с ними составляются 28 [разновидностей] неспособности.

Семнадцать дефектов интеллекта — те 17 дефектов [составляются] *из противоположности* разновидностям *удовлетворенности и достижения* — вместе с противоположностями 9 разновидностей удовлетворенности и 8 разновидностей достижений 11 дефектов [индрий составляют] 28 разновидностей неспособности [в целом].

(В) Сказав о 5 разновидностях заблуждения, [составитель карик] представляет [теперь] 28 разновидностей неспособности: «*Дефекты одиннадцати индрий...*»

Дефекты индрий: [1]

Глухота, нечувствительность, слепота, отсутствие
вкуса и обоняния,
Немота, сухорукость, хромота, импотенция,
несварение, безумие [2].

Они суть по порядку дефекты органа слуха и прочих [индрий]. Такова же [в количественном отношении] и обусловленная ими неспособность интеллекта [в выполнении] своих функций. Потому и неспособность интеллекта называется одиннадцатеричной — ввиду того что она обусловлена 11 причинами [3]. Желая же указать на отсутствие различия между причиной и тем, что ею обусловливается, [составитель карик указывает] на их общую референцию [4]. Затем, указав таким образом на неспособности интеллекта посредством [указания на] дефекты индрий, [он] говорит

и о собственной природе неспособностей интеллекта: «*с дефектами интеллекта*».

Но сколько же собственных дефектов интеллекта? На это сказано: «*семнадцать дефектов интеллекта*». Откуда? Из противоположностей удовлетворенности и достижения. Удовлетворенность 9 разновидностей, а потому и противоположность им, при констатации этого, 9 разновидностей. Равным образом достижения 8 разновидностей, а потому и противоположность им, при констатации этого, 8 разновидностей.

Девятью [*разновидностями*] *удовлетворенности считаются: четыре внутренних — именуемые «пракрити», «средства», «время», «счастье», и пять внешних — от прекращения* [*«вкушения»*] *объектов* (50).

(Г) Было сказано: «*...из противоположностей удовлетворенности и достижения*» (СК 49). [Теперь эти] разновидности демонстрируются по порядку. Вначале описываются 9 разновидностей удовлетворенности: «*Девять* [*разновидностей*] *удовлетворенности...*»

Четыре внутренних [разновидности] удовлетворенности: *внутренние* — состояния сознания, связанные с «внутренним индивидом» [1], они — *именуемые «пракрити», «средства», «время», «счастье»*. При этом *именуемая «пракрити»* — когда-то кто-то, познав Пракрити со свойствами и без свойств [2] и познав таким образом [это перво]начало мира и его следствия, совершенно [этим] удовлетворен и не достигает освобождения; потому данная удовлетворенность и именуется «пракрити». *Именуемая «средства»* — когда кто-то, не познав начала мира, прибегает к [аскетическим] средствам, полагая, что освобождение приходит от треножника, кувшина и вивидиши [и также] не достигает освобождения; поэтому данная [удовлетворенность] именуется «средства». Также *именуемая «время»* — [когда кто-то думает], что со временем придет освобождение, а потому незачем медитировать над началами мира, то эта удовлетворенность, [при которой также] не достигается освобождение, именуется «время». *Именуемая «счастье»* — [когда кто-то думает], что если посчастливится, то будет освобождение, [наблюдается удовлетворенность], именуемая «счастье». Таковы 4 [разновидности] удовлетворенности.

Пять внешних — от прекращения [«вкушения»] объектов — 5 внешних [разновидностей] удовлетворенности — от прекращения [«вкушения»] объектов, [когда] уклоняются от звуков, осязаний, форм, вкусов и запахов, наблюдая [пороки] приобретения, защиты, убыли, привязанности и вреждения живым существам. «Стремясь к росту [богатства], надо трудиться, [занимаясь] скотоводством, торговлей, получением даров или услужением — таковы страдания от приобретения. Страдания [связаны и] с защитой приобретенного. От потребления [приобретенного] его убыль — таково страдание от убыли. Но даже вкушая объекты, индрии не насыщаются — таков порок привязанности. Наконец, нет „вкушения" без вреждения живым существам — вот порок вреждения». Таковы 5 [разновидностей] удовлетворенности, вызванные прекращением [«вкушения»] 5 объектов благодаря осознанию пороков приобретения и прочего.

Это *девять [разновидностей] удовлетворенности,* что от разновидностей внешней и внутренней [удовлетворенности]. В другом тексте им даны названия: «вода», «волна», «течение», «дождь», «густой мрак», «переводящая», «хорошее направление», «женственная», «великолепная вода». Противоположности этим [разновидностям] удовлетворенности среди разновидностей неспособности — дефекты интеллекта. Эти дефекты интеллекта, ввиду их противоположности [указанным разновидностям удовлетворенности] — «не-вода», «не-волна», «не-течение» и т. д.[3].

(В) Было сказано: «*Девять [разновидностей] удовлетворенности*» (СК 49). Они перечисляются: «*Девять [разновидностей] удовлетворенности...*»

Кто, узнав, что есть Атман, отличный от Пракрити, удовлетворяется [своим знанием] и, будучи дурно наставлен, не стремится к непосредственному познанию различия [между Пурушей и Пракрити] посредством [дальнейшего] изучения, осмысления и т. д., у того 4 [разновидности] удовлетворенности. Они называются внутренними, поскольку соотносятся с [пониманием] Атмана как отличного от Пракрити. Каковы же они? На это сказано: «*именуемые „пракрити", „средства", „время", „счастье"*» — так называются те [разновидности], которые именуются «пракрити» и т. д.

При этом удовлетворенность, именуемая «пракрити»,

появляется у ученика после наставления: «Ведь непосредственное познание различия [между Пурушей и Пракрити] есть особая модификация [самóй] Пракрити, и сама Пракрити ее осуществляет. Потому нет пользы в усиленной медитации [и все равно все] будет как надо, дорогой!», и эта удовлетворенность от Пракрити, именуемая «пракрити», называется «вода». Удовлетворенность, которая [появляется] после наставления: «Происходящее от Пракрити непосредственное познание различия [между Пурушей и Пракрити] — не от одной Пракрити, иначе оно было бы у всех всегда, ибо у нее нет предпочтений. Но оно от отшельничества, потому подвизайся в отшельничестве, а усиленная медитация ни к чему, живи долго!» — *именуемая «средство»* и называется «волна». Удовлетворенность же после наставления: «Отшельничество также не дает мгновенного «затухания»[4], оно принесет тебе успех только по вызревании времени, можешь не утруждаться» есть *именуемая «время»* и называется «облако»[5]. Удовлетворенность же, которая [появляется] после наставления: «Познание различия [Пуруши и Пракрити] не от Пракрити, не от времени и не от средств, но только от счастья. Потому и дети Мадаласы в самом юном возрасте получили различительное знание от одного наставления матери и освободились, значит, счастье — причина [освобождения], и ничто другое»,— *именуемая «счастье»*, и называется «дождь».

Внешние [разновидности удовлетворенности] указываются: *пять внешних — от прекращения [«вкушения»] объектов* у того, кто [начала], поистине не являющиеся Атманом — Пракрити, Великого, Эготизм и прочие, — почитает Атманом, но [наделен] устраненностью. *Внешние* [они] потому, что при отсутствии знания об Атмане [здесь имеет место] деятельность, соотносимая с тем, что Атманом не является. Они суть [разновидности] удовлетворенности, которые появляются вследствие устраненности, а потому, поскольку причин устраненности пять, то столько же видов и [самой] устраненности, а при пятеричности последней этих [разновидностей] удовлетворенности также *5. Прекращение* — устраненность, [производится от глагола], выражающего отказ от чего-то[6]. Прекращение [«вкушения»] объектов — прекращение [«вкушения»] объектов[7]. «Вкуша-

емых» объектов — 5 и прекращение [«вкушения» их] также пятерично. А именно, пять [видов] прекращения [«вкушения»] возникают в результате наблюдения пороков приобретения, хранения, убыли, «вкушения» и вреждения живым существам. «Ведь служба и прочее,— [размышляет отказавшийся от "вкушения"],— суть средства приобретения богатства, и они доставляют страдания тем, кто служит, и прочим:

> Помыслив о том, как его грубо возьмет за шиворот
> держащий жезл привратник гордого и злого господина,
> какой разумный приохотится к службе? [8]

Таковы же и другие способы приобретения богатства». Эта удовлетворенность от прекращения [«вкушения»] называется «переводящая». «Но и приобретенное богатство погибнет из-за царя, воров, пожара, наводнения или чего-то другого, потому хранение его [чревато] большим страданием»,— это вторая удовлетворенность от прекращения [«вкушения»], которая у того, кто так рассуждает, называется «благополучно переводящая». «Но даже с большим трудом приобретенное богатство от употребления убывает» — эта третья удовлетворенность от прекращения [«вкушения»], которая у того, кто так рассуждает, называется «переводящая совершенно». «Равным образом от многократного "вкушения" звуков и т. д. возрастают желания, но они, когда объекты не достигаются, причиняют огорчения тому, кто их желает» — это четвертая удовлетворенность от прекращения [«вкушения»], которая у того, кто так рассуждает о пороках вкушения, называется «великолепнейшая вода». «Равным образом "вкушение" объектов невозможно без вреждения живым существам» — это пятая удовлетворенность от прекращения [«вкушения»], которая [возникает] от наблюдения пороков, связанных с вреждением, называется «великолепная вода»[9].

Таковыми считаются 9 [разновидностей] удовлетворенности — благодаря [наличию] 4 внутренних и 5 внешних.

Восемь достижений — размышление, обучение, изучение, тройственное противодействие страданиям, обретение друзей, дары (чистота). Три предыдущих вида — анкуш для достижений (51).

(Г) О достижениях говорится: «*Восемь достижений — размышление...*»

Размышление — это когда кто-то постоянно размышляет: «Что здесь истина?», «Каково высшее благо?», «Что сделав, исполню свое предназначение?» У рассуждающего так возникает знание: «Пуруша отличен от Пракрити; то Интеллект, другое — Эготизм, иное — танматры, индрии и материальные элементы, [а то — я]» — истинное знание (знание начал мира)[1], посредством которого достигается освобождение. Таково первое достижение, именуемое размышлением.

В результате познания [посредством] обучения также возникает знание, предметы коего — Прадхана, Пуруша, Интеллект, Эготизм, танматры, индрии и 5 материальных элементов, а от него — освобождение. Таково достижение, именуемое *обучением*.

[Когда] через *изучение* — изучение Веды и других дисциплин знания достигают знания о 25 началах[2], тогда это третье достижение.

Тройственное противодействие страданиям — когда ради противодействия трем страданиям: от себя, от живых существ и от божеств — приходят к учителю и через его наставление достигают освобождения, это четвертое достижение. Но благодаря [наличию] трех видов страдания его можно считать трехвидовым. Всего, [следовательно, уже] шесть достижений.

Также *обретение друзей* — когда кто-то, получив знание от друга, достигает освобождения, это седьмое достижение.

Дары — когда кто-то, послужив «благословенным»[3] дарами жилища, трав, треножника, чаши, пищи, одежды и т. д. и получив от них знание, достигает освобождения, это восьмое достижение.

Этим 8 достижениям в другом тексте даны названия: «переправляющее», «благополучно переправляющее», «совершенно переправляющее», «удовольствие», «вечная радость», «наслаждение», «услада», «блаженство». [Возникающие из] противоположностей им дефекты интеллекта были включены в неспособность. Их надо рассматривать как [соответственно] «не-переправляющее», «не-благополучно переправляющее», «не-совершенно переправляющее» и т. д.[4]. Сказано было, что разновидностей неспособности 28, это —

дефекты индрий вместе с дефектами интеллекта. При этом противоположностей удовлетворенности 9, противоположностей достижений 8 — таковые эти 17 дефектов интеллекта. С дефектами индрий они составляют 28 разновидностей неспособности, о которых было сказано выше. Так заблуждение, неспособность, удовлетворенность и достижение названы и объяснены.

Далее, *три предыдущих вида — анкуш для достижений* — предшествующие достижению заблуждение, неспособность и удовлетворенность являются для них анкушем, и их [соответственно] три вида. Как слон повинуется тому, кто держит анкуш, так и мир, удерживаемый заблуждениями, неспособностью и удовлетворенностью, пребывает в незнании. Потому надо, оставив их, стремиться к достижениям: с достижениями появляется знание истины, а от него — освобождение.

(В) О [двух] видах достижений — вспомогательных и главных — сказано: «*Восемь достижений — размышление...*»

Ввиду тройственности страдания, которое преодолевается, — преодоление трех страданий. Потому это 3 главных достижения, другие же как средства для этого — 5 вспомогательных. [Все] они распределяются как причины и следствия. Первое из достижений, определяемое как изучение, есть только причина [всех остальных, три] главные суть только следствия[5].

Изучение — постижение слова дисциплин об Атмане[6] со слов учителя в соответствии с правилами — первое из достижений, которое зовется «переправляющее».

Его следствие — обучение. «*Обучение*» — это слово обозначает [здесь] познание смысла, порождаемое [знанием] слов: то, что является причиной, [здесь употребляется] метафорически в значении следствия[7]. Это второе достижение зовется «благополучно переправляющее». И оно двухвидово[7a].

Размышление — это дискурс, исследование смысла священных текстов посредством логического анализа, не противоречащего этим [текстам и осуществляемое] как утверждение собственного тезиса посредством опровержения контртезиса и сомнений. Те, кто почитает священные тек-

сты, называют это «размышлением». Это третье достижение зовется «совершенно переправляющее».

Но самостоятельное размышление — [еще] не [настоящее] размышление, пока [оно] не одобрено друзьями. Потому об этом втором размышлении и сказано: «*обретение друзей*»[8]. Даже исследованный самостоятельно, посредством логического анализа предмет не становится предметом веры, пока не обсужден с учителями, учениками и соучениками, принявшими [обет] брахмачарьи. Потому *обретение друзей* — обретение [тех] учителей, учеников и соучеников, принявших [обет] брахмачарьи, с которыми можно обсуждать [предмет дискуссии]. Это четвертое достижение зовется «удовольствие».

Чистота — это ясность различительного знания, так как слово «чистота» производно от глагольного корня, означающего «просветлять»[9]. Как сказал господин Патанджали: «Неколебимое различительное знание — средство избавления от трех страданий»[10]. Здесь «неколебимое» — чистота, и она есть установление [менталитета] в чистом потоке непосредственного познания различия [между Пурушей и Пракрити] путем устранения сомнений и ошибок наряду с латентными состояниями сознания. Но она недостижима без вызревания [результатов] усилий, осуществляемых очень «плотно»[11] — без перерывов, в течение длительного времени и с серьезностью. Потому и эти [результаты усилий] включаются в чистоту — различительное знание, которое есть результат [изучения]. Это пятое достижение зовется «вечная радость».

Три же главных достижения — это «наслаждение», «услада» и «блаженство». Вот [все] 8 достижений.

Другие [комментаторы] толковали [эти достижения так]. Самостоятельное размышление об истине, без учительского наставления и т. д., [осуществимое] в силу усилий, [совершенных] в прошлых рождениях, — это достижение «размышление». У кого истинное знание возникает в результате слушания [чтения] кем-либо текстов санкхьи, [у того] достижение «обучение», ввиду того что оно возникает непосредственно после чтения текста. [Когда] у кого-то знание является результатом изучения буквы и смысла текстов санкхьи посредством беседы с учителем, у него имеется

достижение «изучение», являющееся следствием изучения. Что же до «обретения друзей», то если у кого-то знание возникает с помощью друга, который обрел истину, — у того достижение «обретение друзей», определяемое как знание. И «дары» [могут быть] причиной достижения, [когда] знаток, удовлетворенный дарами в виде богатства и т. д., дает знание[12]. Правильны [эти истолкования] или неправильны, пусть судят мудрые, а нам, занимающимся только истолкованием [основной] доктрины [санкхьи], нечего размышлять о чужих недостатках[13].

Неспособности должно рассматривать как дефекты интеллекта, [составляемые] из противоположностей удовлетворенности и достижений. Хорошо известно, что из [всех видов] произведений интеллекта [только] достижения следует желать, а причины препятствий им — заблуждение, неспособность и удовлетворенность — следует отдалять от себя. Потому и сказано: «*Три предыдущих вида — анкуш для достижений*». *Предыдущие* — подразумеваются заблуждение, неспособность и удовлетворенность. Они [действуют] на достижения, уподобляемые слонихам, подобно анкушу — ввиду того, что препятствуют [их продвижению]. Следовательно, заблуждение, неспособность и удовлетворенность следует избегать как стоящие на пути достижений — таков смысл.

Ни тонкое тело без диспозиций сознания, ни функционирование диспозиции сознания без тонкого тела невозможно. Потому функционируют два миросозидания, именуемые «тонкое тело» и «диспозиции сознания» (52).

(Г) Как было сказано: «пропитанное диспозициями сознания...» (СК 40). При этом указанные 8 диспозиций сознания начиная с добродетели — трансформации интеллекта, раскладываются [далее] как [подвиды] заблуждения, удовлетворенность, неспособность и достижения[1]. Это [и есть] ментальное миропроявление, именуемое «диспозиции сознания». *Тонкое* же *тело* — миропроявление танматр — было названо состоящим из 14 [компонентов], кончая материальными элементами[2]. Так одним [из этих] миропроявлений достигаются цели Пуруши или обоими видами? На это сказано: «*Ни тонкое тело без диспозиций сознания...*»

Ни тонкое тело — миропроявление танматр — *без диспозиций сознания* — ментального миропроявления [невозможно], ввиду того что обретение каждого последующего тела [обусловлено] действием невидимых диспозиций каждого предшествующего [рождения], *ни функционирование диспозиций сознания без тонкого тела* — миропроявления танматр,— ввиду того что добродетель и прочие [диспозиции сознания] обретаются [только при наличии] тонкого и грубого тела.

Ввиду безначальности миропроявления [их] взаимозависимость, подобная [взаимозависимости] семени и ростка, не [ведет, однако,] к логической ошибке порочного круга, так как даже при взаимозависимости видов индивидуальные проявления не будут взаимозависимы. *Потому функционируют два миросозидания, именуемые «тонкое тело» и «диспозиции сознания».*

(В) (Оппонент). Хорошо, пусть миропроявление предназначено для [осуществления] целей Пуруши. Но эти цели Пуруши могут быть осуществлены или посредством миропроявления ментального, или посредством миропроявления танматр — почему же посредством того и другого [сразу]?

Ответ: «*Ни тонкое тело без диспозиций сознания...*»

«*Тонкое тело*» — так обозначается миропроявление танматр, «*диспозиции сознания*» — ментальное миропроявление. Смысл этого следующий: миропроявление танматр ни как средство [осуществления] целей Пуруши, ни само по себе невозможно без ментального миропроявления, равно и ментальное миропроявление — ни как средство [осуществления] целей Пуруши, ни само по себе, без миропроявления танматр, а *потому функционируют оба миросозидания*. Цель Пуруши — «вкушение» — не осуществляется без «вкушаемых» [объектов] — звуков и т. д., а также без двух тел, [в коих] локализуется [само] «вкушение», потому верно, что [имеет место] миропроявление танматр. Не осуществляется «вкушение» и без средств «вкушения» — индрий и [компонентов] «внутреннего инструментария», а они не существуют без диспозиций сознания — добродетели и т. д. Но также и причина освобождения — различительное знание не может осуществиться без двух [видов] миропроявления, а потому верно, что [имеют место] оба вида.

И неверно, что в данном случае будет логическая ошибка порочного круга, так как [оба вида миропроявления] безначальны по типу семя-росток. А потому не будет неверным [предположение, что даже] в первый мировой период [имелись] состояния сознания и тонкое тело — в силу «следов» от состояний сознания и тонкого тела, существовавших в ближайший [из предшествующих] мировых периодов. Потому [в нашей системе] все в порядке.

Божественный [вид] восьмеричен, животный пятеричен, человеческий единичен — вот суммарно миропроявление материальных элементов (53).

(Г) Далее: «*Божественный [вид] восьмеричен...*»

При этом *божественный [вид] восьмеричен* — группы Брахмы, Праджапати, Сомы, Индры, гандхаров, якшей, ракшасов, пищачей. *Животный пятеричен* — животные, звери, птицы, пресмыкающиеся, неподвижные предметы. *Человеческий* вид только *один*. [Всего], значит, 14 групп существ.

(В) Ментальное миропроявление [уже] было классифицировано. [Теперь] классифицируется миропроявление Первоэлемента: [1] «*Божественный [вид] восьмеричен...*»

Божественное миропроявление 8 видов: группы Брахмы, Праджапати, Индры, предков, гандхарвов, якшей, ракшасов, пищачей. *Животный пятеричен* — скот, звери, птицы, пресмыкающиеся, неподвижные предметы. *Человеческий единичен* — [здесь] не принимаются во внимание дальнейшие, подвидовые деления, [связанные] с брахманством и т. д. — ввиду отсутствия различий в телесной структуре [представителей] четырех [варн]. Так *суммарно* — сжато [изложено] *миропроявление материальных элементов.* Горшки и т. д. даже при отсутствии тела относятся к [подвиду] неподвижных предметов.

Вверху преобладание саттвы, тамаса — в нижнем миропроявлении, раджаса — в середине — [таков этот мир] от Брахмы до травинки (54).

(Г) Во всех трех мирах присутствуют три гуны, в каком же какая преобладает? Об этом сказано: «*Вверху преобладание саттвы...*»

Вверху — в 8 божественных мирах *преобладание саттвы* — распространение, обилие, верх саттвы, хотя там есть также раджас и тамас. *Тамаса — в нижнем миропроявлении* — все [это] миропроявление, начиная со скота и кончая неподвижными телами, пронизано избытком тамаса, хотя там присутствуют также саттва и раджас. *В середине* — у людей — изобилие *раджаса*, хотя там есть также саттва и тамас; потому люди по большей части несчастны.

Таков [мир] *от Брахмы до травинки* — начиная с Брахмы и кончая неподвижными телами — таков смысл. Так [рассмотрены] нематериальные миропроявления — «тонкое тело», «состояния сознания» — и миропроявление материальных элементов: божественного, человеческого и животного [видов], производимое Пракрити миропроявление 16 видов[1].

(В) [Далее, составитель карик] говорит о трехвидовом миропроявлении материальных элементов, посредством различения высшего, срединного и низшего, в связи с повышением и понижением [уровней] сознания: «*Вверху преобладание саттвы...*»

Вверху преобладание саттвы — в мирах, начиная с «неба» и кончая «истиной»[2], обильна саттва. *Тамаса — в нижнем миропроявлении* — начиная со скота и кончая неподвижными телами, [здесь] преобладает тамас, так как [это миропроявление] заполнено ослеплением. *В середине — раджаса* — в земном мире, соединении семи материков и океана — ввиду того что здесь осуществляются добродетель и не-добродетель и преобладает страдание.

[Вся эта совокупность] миров суммируется: *от Брахмы до травинки.* Посредством [слова] «*травинки*» [сюда] включаются также деревья и т. д.

Там Пуруша-сознание обретает страдание, производимое старостью и смертью, — до устранения тонкого тела; потому страдание в природе вещей (55).

(Г) *Там* — в тех божествах, людях и животных *производимое старостью,* а также *производимое смертью страдание сознание* — наделенный сознанием *Пуруша обретает* — не Прадхана, не интеллект, не эготизм, не танматры, не индрии и не материальные элементы.

Сколь же долго Пуруша обретает страдание? Это конкретизируется — *до устранения тонкого тела.* Пока [Пуруша] будет «индивидуализироваться», связанный с тем или иным тонким телом, [составленным из компонентов] начиная с Великого[1], и пока [благодаря этому] не устранится перевоплощающееся тело[2], — до тех пор Пуруша будет подвергаться страданию в трех регионах мира. *До устранения тонкого тела* — пока не устранится тонкое тело. После устранения тонкого тела — освобождение, после освобождения нет страдания. Но благодаря чему оно устраняется? Когда появляется знание 25 начал, характеризуемое как знание различности саттвы и Пуруши: «Это — Прадхана, это — Интеллект, это — Эготизм, а это 5 танматр, 11 индрий и 5 материальных элементов, с которыми Пуруша несхож, от которых отличен». Так от знания — устранение тонкого тела, от чего — освобождение.

(В) Продемонстрировав таким образом [все] миропроявления, [составитель карик теперь] говорит о природе страдания, что способствует [обретению] устраненности как средству освобождения: «*Там Пуруша-сознание обретает...*»

Там — в теле и прочем. Хотя многообразные живые существа «вкушают» различные удовольствия, все одинаково страдают от старости и смерти. У всех, поистине даже у червя, страх перед смертью: «Да не перестану я быть! Да буду я!» — такой природы [этот страх][3]. Причина же страха — страдание, потому смерть — страдание.

(Оппонент). Хорошо, но страдание и т. д. суть свойства интеллекта [и потому] относятся к Пракрити, как же они могут соединиться с сознанием?

Ответ: «*Пуруша*». *Пуруша* — это «лежащий в городе»,— тонком теле. Тонкое тело соединено с тем [страданием], потому и сознание соединено с ним — таков смысл.

Но откуда же у Пуруши-сознания будет страдание, соединенное с тонким телом? На это сказано: «*до устранения тонкого тела*». Поскольку не постигается отличие [тонкого тела] от Пуруши, последний относит свойства тонкого тела к себе. Или, по-другому, [предлог ā] может быть объяснен как [обозначение] границы страдания: пока тонкое тело не устранится, до тех пор [Пуруша будет страдать][4].

Все это дело в созидании, [сделанное] Пракрити, начиная с Великого и кончая дифференцированными элементами, ради освобождения каждого Пуруши, ради пользы другого как ради себя (56).

(Г) Чем обусловливается дело Пракрити? Об этом сказано: «*Все это дело в созидании...*»

Все это — [в значении] завершения и описания [всего сказанного выше] *в созидании Пракрити* — действии, деятельности Пракрити *дело — начиная с Великого и кончая дифференцированными элементами*: из Пракрити — Великий, из Великого — Эготизм, из него — танматры и 11 индрий, из танматр —5 материальных элементов. Все это *ради освобождения каждого Пуруши* — по отношению ко многим Пурушам, «ушедшим» в божества, людей и животных, дело ради [их] освобождения.

Каким образом? *Ради пользы другого как ради себя* — как кто-то, оставив свою пользу, делает дело друга, так и Прадхана. Пуруша же Прадхане не отвечает взаимностью. *Как ради себя* — не для себя, но именно для другого. *Польза* — восприятие объектов звука и т. д. и постижение границы между гунами и Пурушей. Функция Пракрити в том, чтобы Пуруши были «снабжены» в трех мирах объектами начиная со звука, а в конце — освобождением. Так ведь сказано: «Прадхана, как кувшин [с водой], удовлетворив человека, устраняется».

(В) Теперь опровергаются альтернативные мнения в связи с причиной описанных миропроявлений: «*Все это дело, сделанное Пракрити...*»

Дело — от [глагола] «созидаться»;[1] эти миропроявления, завершая материальными элементами суть *сделанное Пракрити* именно — не Ишварой, не имеют материальной причиной Брахмана и не являются беспричинными. При беспричинности [мир] был бы всецело существующим или несуществующим. Не имеет [мир] и Брахмана материальной причиной, так как потенция мышления не [может во что-либо] модифицироваться. И [он] не создается Пракрити под руководством Ишвары, так как деятельность по руководству [чем-либо] не осуществляется бездействующим, ведь бездействующий плотник не «руководит» топориками и т. д.[2].

(Оппонент). Но если Пракрити созидает [мир], то поскольку она вечна и активна по природе, миропроявления [будут] всегда, ибо [она их никогда] не прекратит, а потому никто и не освободится.

Ответ: *ради освобождения каждого Пуруши — ради пользы другого как ради себя.* Как желающий [получить] рисовую кашу занимается варкой ради каши, а когда каша готова, прекращает [варку], так и Пракрити функционирует, чтобы освободить каждого Пурушу, а когда кого-то из них освободит, прекращает ради него действовать. Об этом и сказано: «*как ради себя*» — как [в этом мире] ради себя [действуют, так Пракрити] ради другого — таков смысл.

Как действие бессознательного молока побуждается [задачей] выращивания теленка, так деятельность Прадханы — освобождением Пуруши (57).

(Г) На это возражение. Прадхана лишена сознания, а Пуруша — сознание. Как же [у нее] может быть сознательная деятельность, [мотивированная так]: «Я должна соединить в трех мирах Пурушу со звуком и прочими объектами, а в конце осуществить [его] освобождение»?

Верно. Но даже у лишенных сознания наблюдается деятельность, а затем устранение от деятельности. Потому и сказано: «*Как действие бессознательного молока...*»

Подобно тому как трава и прочее, съеденное коровой, осуществляет, превращаясь в молоко, рост теленка, а когда [он] накормлен, прекращает [свое действие], так и деятельность лишенной сознания Прадханы задается освобождением Пуруши. Следовательно, [может быть] деятельность у того, что лишено сознания.

(В) (Оппонент). Хорошо, пусть сознание действует ради себя или ради другого, но лишенная сознания Пракрити так не может, а потому должно быть управляющее ею сознание. Но «познающие поле» хотя и сознательны, все же не могут руководить Пракрити, не зная ее подлинную природу. Поэтому руководящий Пракрити должен быть всеведущим, а это — Ишвара.

Ответ: «*Как действие бессознательного молока...*»

[В карике] демонстрируется, [как] даже лишенное со-

знания осуществляет [некоторую] цель; подобно тому как лишенное сознания молоко действует ради выращивания теленка, так и лишенная сознания Пракрити будет действовать ради освобождения Пуруши.

И нельзя на это возразить: «Поскольку и из действия молока [выводится] управление Ишвары, то и здесь не будет исключения из доказываемого [нами тезиса] — ввиду того что [и здесь] наличествует то, что доказывается». Ведь деятельность [каждого] разумного [агента] должна исчерпываться эгоизмом или состраданием. И поскольку оба [эти мотива] при создании мира исключаются, исключается и то, что [миру] предшествует деятельность разумного агента. Ведь у Бхагавата, чьи желания целиком исполнены, не может быть никакого пожелания, [ради которого он] стал бы созидать мир. Не может он действовать ради созидания мира и из сострадания: к кому может быть у него сострадание — желание [кого-то] избавить [от страдания], если у душ [до создания мира] при отсутствии еще индрий, тела и объектов не может быть и [самого] страдания? Если же [он] испытывает сострадание, видя тех, кто страдает после создания мира, то [налицо] трудная для контрвозражения ошибка порочного круга — миросозидание [обусловливается] состраданием, а сострадание — миросозиданием. К тому же если бы Ишвара был [действительно] движим состраданием, то создал бы только счастливые существа, а не разные. Если же возразить, что [это] разнообразие — от разнообразия [предшествующих] деяний, то тогда нет нужды в разумном [агенте], который руководил бы этими деяниями — ввиду наличия функционирования даже бессознательного деяния без какого-либо руководства, а при отсутствии их следствий [в виде] тел, индрий и объектов не возникнет и страдание, [и тогда его] преодолеть будет совсем нетрудно [1].

Поскольку же деятельность лишенной сознания Пракрити не имеет [мотивом] ни самоублажение, ни сострадание, то [здесь] не имеет места и [только что] указанная логическая погрешность, но допускается простая мотивированность чужими целями. Потому хорошо было сказано: «*Как действие бессознательного молока...*»

Как человек действует ради прекращения нужды, так Прадхана — ради освобождения Пуруши (58).

(Г) Далее: «*Как человек действует...*»

Как в [этом] мире при появлении нужды в искомом [предмете] ради ее устранения действуют, приходя, уходя и [совершая] дела[1], а когда дело сделано, устраняются, так *ради освобождения Пуруши* — исполнив две задачи Пуруши, характеризуемые как «вкушение» объектов начиная со звука и постижение границы между гунами и Пурушей, Прадхана устраняется [от деятельности].

(В) Сказано было: «*как ради себя*» (СК 56). Теперь дается аналогия: «*Как человек действует...*»

Нужда — это желание, и оно прекращается с достижением желаемого. Предмет желания — мотив [деятельности] того, кто желает потому, что результат — характеристика желания. [Приводимый же пример] соединяет [аналогию] с тем, что передается через нее: *так Прадхана — ради освобождения Пуруши.*

Как танцовщица удаляется, показав себя залу, так и Пракрити устраняется, раскрыв себя перед Пурушей (59).

Далее: «*Как танцовщица удаляется...*»

Как танцовщица, показав залу пьесы [1], связанные с пением и музыкой, наполненные «любовью» и другими эмоциями [2], взятые из эпоса и других [сочинений], выполнив [свое] назначение, *удаляется, так и Пракрити, раскрыв себя перед Пурушей* — в виде Интеллекта, Эготизма, танматр, индрий и материальных элементов,— *устраняется.*

(В) Но пусть цели Пуруши — побудитель [деятельности] Пракрити, как тогда ее деятельность прекратится? На это сказано: «*Как танцовщица удаляется...*»

Словом «*залу*» посредством [обозначения] места обозначаются занимающие место, аудитория, *себя* — демонстрируя себя в виде звуков и прочих [объектов] и в [своем] отличии от Пуруши — таков смысл.

Разнообразными средствами ублажая неблагодарного Пурушу, добродетельная — лишенного добродетели [Пракрити] бескорыстно осуществляет его цели (60) [1].

(Г) Но каким образом [происходит это устранение] и

какова причина устранения? На это сказано: «*Разнообразными средствами ублажая...*»

Разнообразными средствами Пракрити *ублажает неблагодарного Пурушу* — «мужа». Каким образом? Трансформируясь в [тела] богов, людей и животных, в то, что приносит радость, страдание и омрачение, в звук и прочие объекты. Так, раскрыв себя многообразными средствами [с мыслью]: «Я — одно, он — другое»,— устраняется. Потому ради него, вечного *бескорыстно осуществляет* — совершает. Как кто-то услуживающий другому, служит всем, а себе вознаграждения не ищет, так и Пракрити осуществляет бескорыстно цели Пуруши. Потом было сказано: «*...устраняется, раскрыв себя...*» (СК 59) [2].

(В) (Возражение). Хорошо, пусть цели Пуруши побуждают Пракрити к действию. [Но ведь и] Пракрити получит что-нибудь от Пуруши, которому она удружила, подобно тому как служанка [что-нибудь] получит от хозяина, которого ублажила хорошим исполнением повеления. Так что и ее дело не будет бескорыстным.

Ответ: «*Разнообразными средствами ублажая...*» Подобно тому как добрый слуга ублажает недоброго, а потому и неблагодарного господина, не стремясь к награде, так и Пракрити, труженица, добродетельная, служит недобродетельному Пуруше, подвизаясь без корысти, работает ради Пуруши, не ради себя — это установлено.

Нет ничего деликатнее, по моему мнению, Пракрити, которая [с мыслью] «Меня увидели!» больше Пуруше не показывается (61).

(Г) Что же она делает, устранившись? На это сказано: «*Нет ничего деликатнее...*»

Нет ничего деликатнее в этом мире, чем Пракрити, благодаря чему [у нее] мысль о пользе другого. Почему? «*Меня увидели!*» — этот Пуруша, и *больше Пуруше не открывается* — не открывается взору Пуруши — таков смысл.

И [составитель карик] характеризует эту деликатность. Некоторые называют Ишвару причиной [мира]:

Неведающий человек, не хозяин своего счастья
и несчастья,
Направляемый Ишварой должен пойти в рай или ад [1].

Другие приписывают причинность «собственной природе»:

Кем гуси созданы белыми, а павлины пестрыми?
Только собственной природой [2].

Учителя же санкхьи говорили [так]. Как от безгунного Ишвары могут породиться гунные существа? Или как от негунного Пуруши? Потому верно, что [они] от Пракрити. Подобно тому как белые нити дают белую ткань, а черные — черную, так из трехгунной Прадханы возникают трехгунные миры — это будет правильно. Ишвара — без-гунный, потому происхождение от него гунных миров несообразно. То же относится и к рассуждению [относительно] Пуруши. У кого-то время — причина [мира]. Сказано ведь:

Время «выпекает» существа, время свертывает мир,
Время бодрствует, когда [все] спят, время
трудноодолимо [3].

Проявленное, Непроявленное и Пуруша — три категории, потому время включается [в них]. И оно [включается] в проявленное. Поскольку Прадхана — производитель всего, [она] причина и времени. «Собственная природа» входит сюда же. Потому ни время, ни «собственная природа» — не причины. Значит, Пракрити только причина, и нет другой причины у Пракрити [4].

Больше Пуруше не открывается: потому *нет деликатнее* — привлекательнее — *ничего* — ни Ишвары, ни другой причины; *«такова моя мысль»* — сказано для усиления [смысла] стиха [5].

(В) (Оппонент). Пусть так, но и как танцовщица, показав искусство зрителям и удалившись, вновь начнет [его демонстрировать], когда они того пожелают, так и Пракрити, устранившись от деятельности после того как обнаружит себя перед Пурушей, вновь к ней вернется.

Ответ: *«Нет ничего деликатнее...»*

Деликатность — исключительная стыдливость, неспособность выдержать взгляд чужого мужчины. Как если, например, знатная женщина, которую не видит [даже] солнце и которая из стыдливости скована [в движениях], вдруг по недосмотру будет увидена без платья чужим мужчиной, постарается быть уже внимательней, чтобы

другие мужчины ее больше не увидели [6], так и Пракрити, [которая] еще стыдливее той женщины, будучи [однажды] обнаружена посредством различительного знания, больше уже себя не покажет — таков смысл.

Потому никто, на деле, не закабаляется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабаляется и освобождается Пракрити в [своих] многоразличных «опорах» (62).

(Г) На то, что [принято] говорить, будто Пуруша освобождается или перевоплощается, сказано: «*Потому никто, на деле...*»

Потому — по [той] причине Пуруша не закабаляется, не освобождается и не перевоплощается, поскольку *Пракрити* именно *в [своих] многоразличных «опорах»* — в богах, людях и животных, природа [которых определяется] интеллектом, эготизмом, танматрами, индриями и материальными элементами, закабаляется, освобождается и перевоплощается.

Но как тот, освобожденный по самой природе и вездесущий, может перевоплощаться, если перевоплощение имеет назначением обретение того, что [еще] не обретено? Потому когда говорят: «Пуруша закабаляется», «Пуруша освобождается», «Пуруша перевоплощается» — это означает [лишь], как ви́дится природа перевоплощения [1]. Через познание границы между Пурушей и саттвой обнаруживается истина Пуруши, а после ее обнаружения Пуруша изолирован, чист, освобожден, «установлен» в своей природе.

(Возражение). Но если Пуруша не закабаляется, то он и не освобождается.

На это сказано: «*закабаляется и освобождается Пракрити*». [Везде], где [присутствует] тонкое тело от танматр, наделенное трехвидовым «инструментарием», происходит и закабаление в трех видах. Сказано ведь:

Связанный зависимостью «природной», также
«производной»
И третьей — «от пожертвования» не освободится
иначе, чем [через знание] [2].

[Значит], то тонкое тело связано с добродетелью и не-добродетелью.

(В) (Оппонент). Хорошо, но если Пуруша бескачественный и не трансформируется, то как [возможно] его освобождение? Поскольку [корень] «освобождаться» означает расставание с закабалением, а слово «закабаление» — накопление [результатов] действий вместе с остаточными следами [от действий предшествующих] и аффектами, чего не может быть у бездействующего Пуруши, то у Пуруши не может быть и перевоплощения — будущего состояния — ввиду его неактивности. А потому [само ваше выражение] «ради освобождения Пуруши» — пустая речь.

Это возражение [составитель карик] опровергает, принимая его посредством своеобразного согласия [с ним]: [3] «*Потому никто, на деле...*»

Никто, на деле,— никакой Пуруша *не закабаляется,* никакой *не перевоплощается,* никакой *не освобождается. Пракрити* именно, будучи *в [своих] многоразличных «опорах», закабаляется, перевоплощается и освобождается,* а закабаление, освобождение и перевоплощение приписываются Пуруше метафорически. Подобно тому как победа или поражение, которые [непосредственно] относятся к слугам, приписываются господину, поскольку слуги участвуют в них, будучи зависимы от него, и их результаты, печаль, приобретение и т. д. присваиваются господином [4]. Так обосновано, что Пуруша участвует во «вкушении» и «освобождении», пока не познано, что они относятся [на деле] к Пракрити. Потому [в нашем учении] все в порядке.

Посредством семи форм Пракрити закабаляет себя собою же, — она же ради Пуруши освобождает [себя] [1] посредством одной формы (63).

(Г) Значит, Пракрити закабаляется и Пракрити же освобождается и перевоплощается. Каким образом? На это сказано: «*Посредством семи форм...*»

Посредством семи форм — эти 7 были названы [как] добродетель, устраненность, сверхспособности, не-добродетель, не-знание, не-устраненность, не-способности — вот 7 форм Пракрити. Ими *себя* саму *Пракрити закабаляет собою же* самой. *Она же* — Пракрити, *ради Пуруши* — «Цель Пуруши

должна быть осуществлена!» — *освобождает себя посредством одной формы* — посредством знания.

(В) (Вопрос). Но допустим, мы примем, что закабаление, перевоплощение и освобождение, локализованные в Пракрити, к Пуруше [можно отнести только] метафорически. Какими же средствами эти [состояния реализуются] в Пракрити? На это сказано: «*Посредством семи форм...*»

Закабаляет себя посредством семи форм — [всеми] диспозициями сознания начиная с добродетели, за исключением истинного знания. *Ради* целей *Пуруши* — ради «вкушения» и освобождения собою же *освобождает [себя] посредством одной формы* — истинного знания, различительного знания, и больше [уже] не осуществляет «вкушения» и «освобождения» — таков смысл.

Так в результате усвоения истины «Я не», «Не мое», «Не я» возникает полное, ввиду безошибочности чистое и абсолютное знание (64).

(Г) Как возникает это знание?

Так — в указанной последовательности *в результате усвоения истины* — созерцания 25 начал у Пуруши появляется знание: «Это — Пракрити, это — Пуруша, это — 5 танматр, индрии, материальные элементы». «*Я не*» — «Я не существую», «*Не мое*» — «То тело не мое, потому я — одно, тело — другое», «*Не я*» — [знание] полное [1]. *Ввиду безошибочности чистое* — благодаря отсутствию сомнений, *абсолютное* — только оно причина освобождения, ничто другое, *возникает* — проявляется *знание* 25 начал мира у Пуруши.

(В) (Вопрос). Допустим, мы эту истину принимаем, но что же дальше? На это сказано: «*Так в результате усвоения...*»

[Истинное] знание характеризуется через [его] объект, [который есть] истина. Через усвоение знания, объектом которого [является] названная по форме и роду истина и которое надо искать серьезно, непрерывно и длительное время, возникает непосредственное знание различности саттвы и Пуруши. Каков объект усвоения, таков объект и непосредственного знания, порождаемого [этим усвоением], а потому и усвоение объекта, [который есть] истина, по-

рождает непосредственное видение истины. Потому и сказано: «*чистое*».

Почему же чистое? На это сказано: «*ввиду безошибочности*». Сомнения и заблуждения [составляют] нечистоту знания, [знание же], лишенное их,— чистое, потому и сказано: «*ввиду безошибочности*». Сомнение также есть заблуждение, ибо [оно означает] познание определенного как неопределенного. Потому [когда сказано]: «*ввиду безошибочности*», [этим] указывается на отсутствие [в данном знании] и сомнений и заблуждений. И ввиду того что объект [этого знания] — истина, [в нем] отсутствуют сомнения и заблуждения.

(Оппонент). Хорошо, пусть истинное знание и появится через указанное усвоение [истины], но все же и ложное знание будет порождаться [даже у знающего] благодаря безначальной интенции незнания, [накопленной в прошлых рождениях], и тогда неизбежен вывод о неотменяемости и зависимых от него перевоплощений.

Ответ: *абсолютное* — не смешанное с заблуждениями. Даже если интенция заблуждения и безначальна, все равно она может быть уничтожена посредством интенции истинного знания, обусловливающей непосредственное знание истины, хотя она и имеет начало [во времени]. Ведь мысль по самой природе своей становится на сторону истины, как признают даже «внешние»:

> Заблуждения не могут даже при старании устранить того, что по природе есть «неуязвимое» — [сама] мысль склоняется на его сторону [2].

О собственной же форме (обсуждаемого знания) сказано: «*Я не*», «*Не мое*», «*Не я*». «*Я не*» — этими словами в Атмане отрицается деятельность. Сказано было: «Корни √kṛ, as, bhū означают действие в общем виде» [3]. Также и внутренние [функции, как-то] решение, примысливание-себя, конституирование, отражение и все внешние познаются как отрицаемые в Атмане. Поскольку же в Атмане отсутствует какая-либо примесь деятельности, [сказано]: «*Не я*». «*Я*» — это слово [означает] деятеля, поскольку при всех [высказываниях типа] «Я познаю», «Я приношу жертву», «Я даю» подразумевается деятель. При отсутствии же

деятельности во всех [случаях] отсутствует и деятель. Потому правильно было сказано: «*Не я*». Отсюда и «*Не мое*», ведь деятелю принадлежит обладание, а потому откуда при его отсутствии будет и обладание? Таков смысл. Или подругому: «*Я не*» означает «Я есмь Пуруша, а не то, что обладает свойством порождения [чего-либо]». О бездеятельности же, [которая следует] из отсутствия порождения, сказано: «*Не я*», а на то, что из отсутствия деятельности [следует] отсутствие обладания, указано [словами]: «*Не мое*».

(Оппонент). Но даже когда все это познано, у кого-то когда-то может остаться [еще] что-то непознанное, и незнание это «свяжет» живые существа.

Ответ: «*полное*» — не остается ничего, что нужно было бы [еще] познать и незнание чего «связало» бы — таков смысл.

Благодаря этому Пуруша, как зритель, удобно устроенный (спокойный и устроенный) созерцает Пракрити — устранившуюся от порождения, в силу того [что выполнены ее] задачи, и от семи форм (65).

(Г) Что делает Пуруша после [обретения] знания? «*Благодаря этому Пуруша...*»

Благодаря этому — чистому, абсолютному знанию *Пуруша созерцает Пракрити, как зритель,* — подобно зрителю *удобно устроенный* — как зритель в театре сидит и смотрит на танцовщицу *удобно* — находится у себя, на своем месте.

Какую Пракрити [он созерцает]? Устранившуюся от порождения — прекратившую [производить такие] следствия, как интеллект [или] эготизм. *В силу того [что выполнены ее] задачи* — в силу [осуществления] обеих целей Пуруши устранившуюся от тех 7 форм, начиная с добродетели, которыми себя связывает.

(В) Но что же достигается такого рода непосредственным знанием истины? На это сказано: «*Благодаря этому Пуруша...*»

Ведь у Пракрити могут порождаться [только] «вкушение» и непосредственное различительное знание. И когда они порождены, у нее уже не остается больше ничего, что она могла бы осуществить. Поэтому Пракрити [будет уже]

устранившаяся от порождения, в силу [самой] задачи — в виде [осуществления] различительного знания, [которое уже достигнуто]. Ведь добродетель и не-добродетель, незнание, устраненность и не-устраненность, сверхспособности и не-способности основываются на отсутствии истинного знания. И устраненность тех, кто только [еще] удовлетворенные, [а не знающие], основывается также на этом. А истинное знание ликвидирует не-знание посредством [самой своей] противоположности [последнему]. И 7 форм[1] устраняются посредством устранения [их] причины, потому и Пракрити — *устранившаяся от семи форм. Спокойный* — бездействующий, *устроенный* — не смешивающийся с интеллектом, который загрязнен флюктуациями раджаса и тамаса. Лишь с саттвичным интеллектом у того [Пуруши бывает] тогда незначительное соединение, ибо без этого невозможно было бы созерцание такой Пракрити.

Сидящий в зале («Я ее видел») — так равнодушен один, «Меня обнаружили» — так прекращает [деятельность] другая. Даже при наличии между ними контакта нет стимула для миросозидания (66).

(Г) *Сидящий в зале* — каков сидящий в зале, таков и *один равнодушный* — изолированный, чистый Пуруша. «*Меня обнаружили*» — убедившись в этом, *прекращает [деятельность]* — оставляет [ее] другая: одна только [есть] Пракрити, являющаяся главной причиной всех трех миров. Нет другой Пракрити, ибо при нарушении [единства] форм [неизбежна] множественность родов[1].

Итак, даже после того как Пракрити и Пуруша устраняются [от связи], между ними сохраняется контакт — ввиду [их] вездесущности, но от [этого] контакта не происходит миропроявление. *Даже при наличии контакта* — и при наличии контакта ввиду вездесущности Пракрити и Пуруши *нет стимула для миросозидания* — созидания мира, так как задача последнего выполнена. У Пракрити двоякий стимул: восприятие объектов начиная со звука и постижение границы между гунами и Пурушей[2]. Ввиду выполненности задачи в обоих случаях нет побуждения для миросозидания, благодаря которому оно снова [могло бы возобновиться]. Как после уплаты долга между долж-

ником и кредитором сохраняются [чисто человеческие] отношения, [вызванные] передачей денег, но нет уже, [собственно], денежных, так нет стимула [для миросозидания] у Пракрити и Пуруши.

(В) (Оппонент). И все же мы не можем принять, что [Пракрити] — «*устранившаяся от порождения*» (СК 65). Ведь [вы сами] сказали, что миросозидание производится контактом [Пракрити и Пуруши], а контакт — это «приспособленность» [3]. «Приспособленность» Пуруши к тому, чтобы быть «вкусителем»,— [его] сознательность, «приспособленность» Пракрити к тому, чтобы быть «вкушаемой»,— [ее] бессознательность и объектность. И они не прекратятся. Не прекратится [миросозидание] и ввиду возможности дальнейшего воспроизведения однородных «вкушений» звуков и т. д.

Ответ: «*Я ее видел...*» Пока Пракрити еще не произвела различительного знания, [она] воспроизводит «вкушение» звуков и т. д., когда же произвела, то [уже] не воспроизводит [этого] «вкушения». Ведь это «вкушение» связано с отсутствием различительного знания, а когда этой связи нет, то и этого [«вкушения»] быть не может, как нет ростка при отсутствии семени. Атман может «вкушать» звуки и другие производимые Пракрити [объекты], вызывающие радость, страдание и апатию, поскольку у него нет различительного знания [и он полагает]: «Они — мои» [4]. И о [самом] различительном знании, происходящем от Пракрити, Атман думает [при отсутствии оного]: «Оно — из-за меня». Когда же различительное знание появляется, [он] ввиду отсутствия «смешения» [с Пракрити] не может ни «вкушать» звуки и прочие [объекты], ни, отделившись [от Пракрити], считать, что различительное знание, принадлежащее Пракрити, [существует] из-за него. И обе цели Пуруши — и «вкушение» и различение,— побуждавшие Пракрити к деятельности и переставшие уже быть целями Пуруши, не стимулируют [больше и] Пракрити. Об этом и сказано: «*...нет стимула для миросозидания*». *Стимул* — то, чем Пракрити побуждается к миропроявлению, и его нет при отсутствии [дальнейших] целей Пуруши — таков смысл.

По достижении правильного знания, когда добродетель и прочее перестают быть причинами, [знающий] сопребывает с наличным телом в силу санскар, подобно вращающемуся колесу (67).

(Г) Но если после возникновения знания у Пуруши наступает освобождение, то почему его нет у меня? На это сказано: «*По достижении правильного знания*».

Даже когда у йогина знание 25 начал [1], [он] все же в силу санскар пребывает с наличным телом. Каким образом? *Подобно вращающемуся колесу* — как вращающееся колесо; подобно тому как горшечник, раскрутив колесо, изготовляет горшок, положив глину на колесо, а затем, изготовив его, оставляет, а колесо вращается по инерции. Так и у того, у кого возникло правильное знание, по достижении правильного знания, когда добродетель и прочее перестают быть причинами, эти 7 форм, бывшие [источником] закабаления, сжигаются правильным знанием. Подобно тому как семена, сожженные огнем, не способны уже к прорастанию, так и эти закабаляющие добродетель и т. д. не способны [уже к прежнему делу]. После того как добродетель и т. д. лишаются [силы быть] причинами, [индивид] *остается с наличным телом в силу санскар.*

Но почему добродетель и не-добродетель не уничтожаются знанием в настоящее время? Именно потому, что в настоящее время — они будут уничтожены в следующий момент. Ведь знание сжигает [результаты] последующих действий, а также то, что [индивид] совершает в настоящем теле, следуя предписаниям [шрути]. После же разрушения тела, вследствие истощения санскар, [наступает] освобождение.

(В) (Оппонент). Хорошо, но если у освобожденного сразу после [его] освобождения, которое от возникновения непосредственного видения истины, «падает» тело, то как ему без тела созерцать Пракрити? Или и по [достижении] истинного знания [он] не освободится ввиду того, что его [предыдущие] действия еще не исчерпаны? Но как они [тогда вообще] исчерпаются? Если посредством [самого] «вкушения», тогда познание истины — не средство освобождения и, значит, всуе было сказано, что освобождение [достигается] посредством истинного знания, порождаемого

«различительным знанием „проявленного", „непроявленного" и „знающего"» (СК 2). С другой стороны, если [и теперь] избавление достигается через «потребление» неисчислимого накопления [2] [результатов предыдущих действий], вызревание [которых] совершается в неопределенное время, то оно будет только мечтой.

Ответ: «*По достижении правильного знания...*»

По «восхождении» непосредственного знания истины даже безначальное накопление [результатов предыдущих] действий, в неопределенное время вызревающих, не может дать плодов, характеризуемых как рождение, «вкушение» и т. д., ибо сгорели их семена. Ведь семена [этих] действий дают всходы, [только] когда поле интеллекта орошается водой «болезней» [3]. Но откуда быть произрастанию всходов из зерен [этих] действий, когда вся вода аффектов [этой уже] солончаковой почвы испита огнем истинного знания? Об этом и сказано: «*когда добродетель и прочее перестают быть причинами*» — когда теряют [свою] причин-ность — таков смысл. Но даже и тот, у кого возникло истинное знание, «держится» в силу санскар — как даже после прекращения работы гончара колесо продолжает вращаться в силу инерции, называемой «сохранением» [4]. Когда же инерция исчерпается по истечении времени [5], [оно] остановится. *Санскары* — добродетель и не-добродетель, пребывающие в теле и вызревающие из содеянных [поступков]. Так и в шрути сказано: «И „потребив" и то и другое, достигает цели» и «Это длится, пока не освобожусь и не достигну цели» [6]. Санскары же — особый вид истощающегося незнания. *В силу* их — в меру их [остаточной] действенности *сопребывает с наличным телом.*

Когда отделяется тело и ввиду того что цель достигнута, устраняется Прадхана, надежной и завершенной — и той и другой — изоляции достигает [1] (68).

(Г) Чем же [это освобождение] характеризуется? «*Когда отделяется тело...*»

Когда устраняется Прадхана в результате исчерпания санскар, порожденных добродетелью и не-добродетелью, [имеет место] *надежная* — неизбежная и *завершенная* — беспрепятственная изоляция. А от состояния изолирован-

ности — освобождение. [Потому сказано, что] *и той и другой* — и надежной и завершенной — *изоляции достигает.*

(В) (Вопрос). Хорошо, но если в силу особых санскар [даже знающий] сохраняет тело, то когда же у него будет освобождение? На это сказано: «*Когда отделяется тело...*»

Поскольку семена даже не начавших прорастать накоплений [предыдущих] действий сожжены огнем истинного знания после исчерпания посредством «потребления» начавших вызревать [семян предыдущих действий], *когда отделяется тело* — при [его] гибели *ввиду того что цель достигнута* — ввиду осуществления задач и *устраняется Прадхана* — по отношению к тому [или иному] Пуруше, *надежной* — с неизбежностью наступающей *и завершенной* — неограниченной — *и той и другой изоляции* — прекращения трех страданий *достигает* Пуруша.

Это знание ради цели Пуруши, сокровенное, где осмысляются бытие, возникновение и конец [всех] существ, было возвещено высшим из мудрецов (69).

(Г) *Цель Пуруши* — освобождение, ради него это *сокровенное* — тайное *высшим из мудрецов* — мудрецом Капилой *возвещено* — хорошо преподано, *где* — в знании *[всех] существ* — модификаций [Прадханы] *бытие, возникновение и конец* — пребывание, обнаружение и сокрытие[1] *осмысляются* — обсуждаются, в результате чего возникает совершенное знание, суть которого в различении 25 начал мира.

Ведь причина освобождения — изложенное молчальником Капилой [учение] санкхьи, к которому относится семидесятистишье и этот комментарий, составленный Гаудападой.

(В) После того как [изложенное учение] было обосновано посредством источников знания, [составитель карик] сказал, дабы вызвать [к этому знанию] полное доверие, и о том, что [оно] восходит к высшему из мудрецов: «*Это знание ради цели Пуруши...*»

Сокровенное — пребывающее в тайне, недоступное тем, у кого мысль груба[2]. *Высшим из мудрецов* — Капилой. И это доверие [к изложенному учению] подкрепляется [обоснованием] его происхождения из предания: *где осмысля-*

ются бытие, возникновение и конец [всех] существ. Где — в знании; [это слово употреблено в значении] «ради чего», как «Тигра убивают ради шкуры» [3], бытие, возникновение и конец *[всех] существ* — живых существ *осмысляются* — как в священных текстах.

Это очистительное, высшее учение молчальник передал из милосердия Асури, Асури же — Панчашикхе, а тем [оно] было «распространено» [1] (70).

(В) *Это очистительное* — очищающее, [то, которое] очищает от зла, обусловливающего три страдания, *высшее* — первое из всех очистительных [знаний], *молчальник* — Капила *передал из милосердия Асури, Асури же — Панчашикхе, а тем [оно] было «распространено».*

И оно, пришедшее через непрерывный ряд учеников, было сжато стихами благородномыслящим Ишваракришной после тщательного изучения доктрины (71).

(В) *Благородный* — «исходящий издалека», от начал бытия [1]. *Благородномыслящий* — тот, у кого мысль благородна.

Поистине те предметы, что в семидесятистишье, они же — [предметы] всей «Шаштитантры» [1], *за исключением иллюстративных историй и полемики* [2] (72).

(В) И это — [целая] дисциплина знания, ибо здесь рассматриваются все предметы [санкхьи как] дисциплины знания, а не [просто] трактат. Об этом сказано: «*Поистине те предметы...*» Так [сказано] в «Раджа-варттике»:

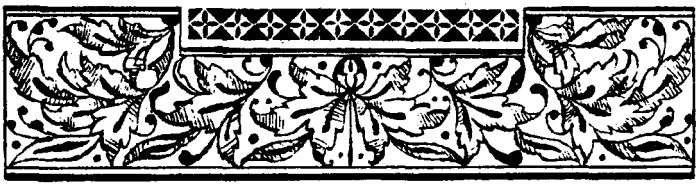
> Существование Прадханы, единичность, объектность, также инаковость, предназначенность-для-другого, также множественность, разъединение и соединение, «остаточное функционирование» и бездеятельность — такими считаются 10 главных предметов. [Если же добавить] 5 видов заблуждения, также указанные 9 [видов] удовлетворенности и 28 неспособности «инструментария», то всего, вместе с 8 достижениями, [будет] 60 предметов учения [3].

Так изложены 60 предметов учения. Значит, из того, что [здесь] излагаются предметы всей дисциплины знания,

следует, что данное [сочинение Ишваракришны] не трактат, но [целая] шастра, что можно считать установленным. «Единичность», «объектность» и «предназначенность-для-другого» — это сказано в связи с Прадханой, «инаковость», «бездеятельность» и «множественность» — в связи с Пурушей, «существование», «разъединение» и «соединение» — в связи с обоими, «пребывание» [4] — в связи с грубым и тонким [телами].

Пусть произведение Вачаспати Мишры «Лунный свет истины» всегда пробуждает умы добрых, как [луна],— лотосы.

Так завершена «Санкхья-таттва-каумуди» Вачаспати Мишры, составившего толкования к [текстам всех] шести систем [5].



КОММЕНТАРИЙ

ПРОЛОГ

[1] В тексте: pramāṇasiddhāntahetubhiryuktam. Термин siddhānta в значении «доктринальное положение», dogma-dēcrētum (ср. контексты этих терминов у Диогена Лаэрция, Секста Эмпирика, Сенеки, Цицерона и других античных авторов) «догматизировался» в индийской философии еще с эпохи «Ньяя-сутр», где различаются четыре типа «доктрин», начиная с положений, принимаемых всеми системами (например, признание пяти материальных первоэлементов) и кончая специфическими для каждой, типа учения о предсуществовании следствия в причине (саткарья-вада) у санкхьяиков (I. I 26—31 и комментарии).

Подчеркивая наличие в СК трех выделяемых слоев рациональности, Гаудапада уже заранее представляет комментируемый текст как аутентичную, научно изложенную систему организации философского знания, которая только и может быть принята эрудированной в философствовании аудиторией. Даже весьма «аскетичный» в дискурсе Гаудапада не считает возможным опустить эти решающие для знатоков философии аспекты сочинения Ишваракришны, изощренный же в дискурсе составитель «Юктидипики» называет и истолковывает уже 11 признаков философской аутентичности СК (см. выше).

Предлагаемые санкхьяиками критерии истинности философского текста находят параллели и в других даршанах: достаточно вспомнить о классификации корректных типов сутр у мимансаков, коих Кумарила Бхатта (VII в.) насчитывает шесть, начиная с сутр-определений и кончая сутрами как аналогическими «аппликациями» (Шлока-варттика I.1.22—24). Что же касается понимания самого философствования как исследовательского дискурса, то оно канонизируется в ньяе уже с базового комментария к «Ньяя-сутрам» Ватсьяяны, который весьма четко поставил и решил вопрос об отличии своей дисциплины знания (ānvīkṣikī) от той формы познания, которая присутствует в Упанишадах (I.1.1) и характеризуется философом как «только познание Атмана» из-за наличия в философии специальных

дискурсивных топиков [Ватсьяяна, 1966, с. 6] (ср. субкомментарий Уддйотакары к той же сутре [Уддйотакара, 1967, с. 14]). Значительно раньше, чем у Ватсьяяны, рассмотрение философии как прежде всего исследовательской деятельности (ānvīkṣikī... hetubhiranvikṣamāṇā — «философия — [дисциплина], исследующая посредством аргументации») отражено в «Артхашастре» (I—II вв.), в вводном разделе (I.2) этих «сутр» науки политики [Артхашастра, 1923, с. 4]; ее параметризация философской деятельности находит важные параллели в дидактических разделах «Махабхараты».

Сказанное не означает, что индийцы мыслили философию как нечто вроде чисто секуляризованного теоретизирования, не причастного к духовно-прагматическим задачам человека (уже в «Артхашастре» философская деятельность имеет своим предметом и «Три Веды», а в эпической и дхармической литературе связывается с высшими целями индивида). Оно означает только, что представители индийской культуры весьма аккуратно разграничивали области теории и практики, во всяком случае значительно четче тех многочисленных компаративистов и популяризаторов индийской духовности, которые, несмотря на все достижения индологического знания, продолжают воспроизводить миф о том, что в Индии философия мыслилась преимущественно как «путь жизни» и подготовка к «освобождению», не ставя (в отличие от «рационалистического Запада») самоцельных теоретических задач. С классическими формулировками этого историко-философского мифотворчества (основные работы вышли из-под пера индийских неоиндуистов и американских культурологов Восточно-западного философского общества в Гонолулу в 1940 — 1970-е годы) можно ознакомиться по монографии [Хальбфасс, 1981, с. 280—295]; (ср. также: [Шохин, 1988, с. 41—42]).

[2] Стих является парафразой из «Шветашватара-упанишады» (IV.5), где намечаются мужской («нерожденный») и женский («нерожденная») параметры космогонического мифа санкхьи, а три цвета «нерожденной» намекают на три гуны, составляющие Пракрити. Цитирование этого стиха не случайно: обнаруживаемая в нем эротическая (прототантрическая) символика вполне соответствует созерцательным образам самой СК (ср. карики 59—61, 65—66). Следует вспомнить, что «Шветашватара-упанишада» являлась первым по времени текстом, где сама «санкхья» названа духовной традицией (VI.13) в корреляции с йогой (разумеется, еще не как школа философского дискурса, ибо этот ее аспект не мог входить в поле зрения составителей упанишад — текстов эзотерической мистики).

[3] Основные «узлы» в трансляции традиции санкхьи от полулегендарного Капилы до самого Ишваракришны «распутываются» в СК 70—71 и в комментариях к этим карикам.

[4] В тексте: nāyaṃ laukiko nāpi parīkṣako. Первое слово означает знатока в практических/мирских материях, второе — «экзаменатора», исследователя.

Карика 1

[1] В карике: dṛṣṭa — «видимое». Предлагаемый здесь и ниже перевод более адекватно передает смысл и карики и комментариев, хотя и снимает игру противопоставления dṛṣṭa — ānuśravika «видимое» — «слышимое» в карике 2.

[2] Разночтение: «Сананда» (Sananda) [Гаудапада, 1964, с. 1].

[3] Вариант «Водху» (Voḍhu) [Санкхья карика-бхашья, 1964, с. 1], (ср. [Гаудапада, 1837, с. 1]) представляется предпочтительным. Под именем этого персонажа скрывается столь загадочный, сколь и респектабельный полулегендарный учитель санкхьи, которого призывали в церемонии ришитарпана/питритарпана — особого рода жертвоприношении предкам. В одном случае его имя стоит между именами Асури и Панчашикхи, в другом — даже между именами Капилы и Асури (Атхарва-паришишта). По мнению Р. Гарбе, эта неизвестная еще грихьясутрам церемония с участием патриархов санкхьи может датироваться не ранее, чем первыми столетиями новой эры [Гарбе, 1894, с. 35—57].

[4] Этот гномический стих, восходящий, судя по всему, к сравнительно древней традиции санкхьяиков, выражает своим прославлением санкхьи ту идею, что освоение ее учения вполне достаточно для достижения конечного блага, совершенно независимо от образа жизни и даже конфессиональной принадлежности индивида (последний момент акцентируется в перечислении «причесок», выражающих принадлежность к различным «орденам» аскетов). Стих выражает и основную сотериологическую позицию санкхьяиков как адептов полного приоритета «пути знания» по сравнению с «путем действия» — позицию, выраженную ими более бескомпромиссно, чем во всех «ортодоксальных» школах, даже в веданте, которая здесь разошлась с «ортопраксией» мимансаков).

Стих цитируется у всех предшественников Гаудапады. У Парамартхи представлен вариант, лишь слегка измененный в тексте Гаудапады:

> Знаток 25 [начал], где бы он ни находился и какому бы пути ни следовал,
> Будь он с заплетенными волосами, с чубом или бритый,— освободится,
> в том нет сомнения.

В «Джаямангале» — идентично тексту Гаудапады. В «Санкхья-саптати-вритти» дан уже другой вариант стиха (где опускаются весьма важные для интерпретации его смысла «прически»):

> Знаток 25 начал, удовлетворенный на любой стадии жизни (в любой обители),
> Знающий и Пракрити, и [ее] производные, освободится от всех страданий.

«Санкхья-вритти» дает чтение, тождественное чтению Гаудапады. См.: [Парамартха, 1904, с. 982, 1023; Санкхья-вритти, 1979, с. 7; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 9, 38; Джаямангала, 1926, с. 1]. О популярности стиха свидетельствует уже тот факт, что его бесспорно знал аль-Бируни,

который ошибочно приписывал его Вьясе — комментатору «Йога-сутр». В интерпретации среднеазиатского ученого стих звучит как призыв изучать 25 начал санкхьи «посредством дистинкций, определений и делений», после чего можно исповедовать любую религию и все равно будет достигнуто «освобождение». См.: [Аль-Бируни, 1964, с. 44].

[5] Классификация живых существ по способу их появления на свет восходит уже к древним Упанишадам. См.: «Чхандогья-упанишада» (VI.3.1), где различаются рожденные из яйца, рожденные живыми (млекопитающие) и рожденные из ростка (в нашем случае им соответствуют «землерожденные»), к которым в «Айтарея-упанишаде» добавляется и четвертый класс, известный Гаудападе,— рожденные из пота (III.3).

[6] Имеется в виду макара (makara) — мифический морской монстр, нечто вроде гибрида крокодила, акулы и дельфина, служивший эмблемой индийского купидона — Камадэвы.

[7] В ряде редакций текста включаются и «вяжущие» (kaṣāya) отвары. См.: [Гаудапада, 1964, с. 2]; (ср. [Гаудапада, 1837, с. 2]).

[8] В критическом издании (как в пунском и бенаресских) в список живых существ включаются и дикие звери (mṛga).

[9] В большинстве изданий текста «неприязненное ощущение» (pratikū lavedanīyatā) эксплицируется. См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 31; Вачаспати Мишра, 1937, с. 6; Вачаспати Мишра, 1965, с. 3].

[10] В критическом издании комментария Вачаспати Мишры за этим пассажем следует: «...и исключительной трудоемкости познания истины, достижимого [лишь] посредством напряженных усилий в непрерывных занятиях [этим в течение] многих рождений» (...tattvajñānasya tvanekajanma bhyāsaparaṃparā'yāsasādhyatayā'tiduṣkaratvāt) [Вачаспати Мишра, 1967, с. 70]. То же завершение фразы в бенаресских и пунском изданиях [Вачаспати Мишра, 1921, с. 35; Вачаспати Мишра, 1937, с. 7; Вачаспати Мишра, 1965, с. 4].

[11] В некоторых редакциях текста дерево называется арка (arka), в других — акка (akka), в третьих, реже,— аква (akva). Как акка оно фигурирует в варианте «Юктидипики» [Юктидипика, 1967, с. 22]. Данный гномический стих цитируется и в более древних, чем указанные комментарии к СК, текстах (например, у Шабарасвамина в «Миманса-сутра-бхашье» I.2. 4) и в более поздних (например, у Анируддхи в «Санкхья-сутра-вритти» I.2). С вариантом «акка» для названия дерева цитируется он и в другом сочинении Вачаспати Мишры — в истолковании ньяя-даршаны (см.: [Вачаспати Мишра. Ньяя-варттика-татпарьятика, 1898, с. 220, 320; Анируддха, 1964, с. 2—3]). С вариантом arka стих приводится в комментарии Матхары, где, впрочем, несколько по-другому представлено второе полустишье: «... Какой разумный прибегнет к усилию, если желанное достается играючи»? [Матхара, 1922, с. 4]. В «Джаямангале» стих цитируется довольно своеобразно, так как воспроизводится только вторая его половина, которая стоит на месте первой [Джаямангала, 1926, с. 61].

[12] Нитишастра, дисциплина дидактического знания, посвященная стратегии результативного поведения, прежде всего царя. Основной текст — метрическая «Нити-сара» («Выжимки из [науки] правильного поведения») Камандаки, в значительной мере опирающаяся на «Артхашастру» (границы между артхашастрой и нитишастрой как двумя дисциплинами знания вообще были достаточно подвижны). В связи с содержанием и датировкой памятника Камандаки актуальным остается материал в [Винтерниц, 1985, т. 3, с. 634—637].

[13] Имеется в виду суффикс — tas как придающий «генетивный смысл» карике 1: ekāntātyantato'bhāvāt. Трактовка-tas как универсального суффикса, годного для образования всех падежей, была весьма популярна в комментаторской литературе (см.: [Рену, 1961, с. 159—160]). С. А. Сринивасан полагает, однако, что ekāntātyantato следует трактовать как наречие с abhāvāt в качестве отрицательной копулы (ср. трактовки М. Такакусу и Г. Джха), предлагая перевод: «...так как чувственные средства не необходимы и не окончательны» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 180].

[14] Согласно индийским представлениям, тексты не должны начинаться с «неблагоприятных слов», таких как в данном случае страдание. Поэтому Вачаспати Мишра посчитал нужным оправдать вводный стих Ишваракришны. В связи с концепцией «страдания» (duḥkha) в буддизме, одинаково близкой концепции санкхьи и далекой от понимания страдания в теистическом мировоззрении см. замечания В. И. Рудого в издании «Абхидхаромакоши» [Васубандху, 1990, с. 19—21].

Карика 2

[1] В оригинале: atiśaya (букв. «избыток»). Предлагаемый перевод отражает мысль Ишваракришны (подтверждаемую комментариями) о том, что на небе жертвователи приобретают различные степени «заслуги», следствием чего должны быть надменность одних и «стресс» у других.

[2] Гаудапада осмысляет этимологию слова ānuśravika из $\sqrt{\text{śru}}$+anu.

[3] Ригведа VIII.48.3. Перевод стиха цитируется по изданию [Ригведа, 1972, с. 144]. Соответствующий ведийский гимн, описывающий смену психоделических состояний человека, вкусившего священно-наркотический напиток — сому (ср. IX.113), приводится подавляющим большинством комментаторов СК (начиная с Парамартхи) как показательный для настроя души брахманистского ритуалиста, мнящего себя достигшим конечной цели после вкушения небесных благ (весьма сомнительных с точки зрения санкхьяика), а потому и не нуждающегося в том различительном знании, которое культивируется в санкхье. Разбор этого стиха комментаторами СК содержит скрытую полемику с мимансаками, а отчасти и со всей брахманистской «ортодоксией». Стих читается во всех комментариях к СК [Парамартха, 1904, с. 980; Санкхья-вритти, 1973, с. 4; Санкхья-саптати-вритти,

1973, с. 6; Юктидипика, 1967, с. 14; Джаямангала, 1926, с. 3; Матхара, 1922, с. 6]. В связи с комментарием Вачаспати Мишры см. ниже.

[3а] Данный ритуалистический пассаж из «Шатапатха-брахманы» (XIII.3.1.1) приводится во многих комментариях к СК (см.: [Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 6; Юктидипика, 1967, с. 19; Матхара, 1922, с. 6]).

[4] Стих цитируется во всех трех древних комментариях, из которых он, вероятно, и перешел в последующие. См.: [Парамартха, 1904, с. 981; Санкхья-вритти, 1973, с. 9; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 7; Юктидипика, 1967, с. 14; Матхара, 1922, с. 7]. Прямые соответствия ему в ведийской (и поздневедийской) литературе не обнаруживаются.

[5] В других редакциях стих цитируется во всех трех древних комментариях. У Парамартхи речь идет о невечности Индры и «божества Асуры» (который почему-то стоит после Шакры, хотя последний — только эпитет того же Индры). В «Санкхья-вритти» невечность отнесена к Индре, как и демонам-дайтьям. В «Санкхья-саптати-вритти» помимо Индры названы также солярные божества Адитьи. См.: [Парамартха, 1904, с. 982; Санкхья-вритти, 1974, с. 6; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 8].

[6] В тексте: ...saṃvatsaraparyantaḥ. Критическое издание предлагает чтение: ...sahasrasaṃvatsaraparyantaḥ, означающее, что речь идет о жертвоприношении, длящемся тысячелетие (ср. мотив тысячелетнего жертвоприношения царя Джанамеджайи в «Махабхарате» и т. п.). Пунское чтение соответствует чтению нашего издания [Вачаспати Мишра, 1965, с. 6], бенаресские — чтению критического [Вачаспати Мишра, 1921, с. 43; Вачаспати Мишра, 1937, с. 9].

[7] Цитируется «Панчавинша-брахмана» (XVI.3.3, 15.5).

[8] Тот же стих цитируется в комментарии Вачаспати Мишры к «Ньяяварттике» Уддйотакары [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1898, с. 286, 436].

[9] Единица времени muhūrta, означающая «момент», но также и 1/30 часть суток.

[10] Предлагается, как и у Гаудапады (см. примеч. 2), этимологическое объяснение слова ānuśravika как отглагольного имени: gurupaṭhādanuśrū yate ityanuśravo vedaḥ.

[11] Цитата представляет собой парафразу из «Брихадараньяка-упанишады» (II.4.5, IV.5.6), где мудрец Яджнявалкья говорит своей разумной жене Майтреи: «Атман, поистине, должен быть увиден, услышан, осмыслен, созерцаем, о Майтреи!» [Упанишады, 1958, с. 206, 254].

[12] Цитируются завершающие слова «Чхандогья-упанишады» (VIII.15.1).

[13] Здесь, как и в ряде последующих случаев, Вачаспати Мишра интерпретирует положения СК как криптосиллогизмы, которые следует раскрыть в соответствии с нормативной формой построения силлогистического умозаключения. Его «реконструкция» положений данной карики восстанавливает по крайней мере два пункта классического пятичленного силлогизма:

тезис (пакша): Предписанные средства противодействия страданию не отличаются от обычных;

аргумент (хету): Ввиду того, что они связаны с нечистотой, временностью и неравенством.

[14] Афоризм, приписываемый Панчашикхе, звучит так: Svalpasaṅkaraḥ saparihāraḥ sapratyavamarśaḥ. Тот же афоризм цитируется Вьясой в «Йога-сутра-бхашье» (II.13). К Панчашикхе как древнему учителю санкхьи, что известен из «Махабхараты», это изречение, как и все из «корпуса Панчашикхи», отношения, вероятно, не имеет: у санкхьяиков и йогинов была привычка приписывать самые разнообразные положения своего учения этому авторитету (ср. сочинения псевдо-Нагарджуны в буддизме махаяны и псевдо-Шанкары в веданте).

[15] Здесь дается только первая пада стиха из «Ригведы» (VIII.48.3), полностью приводимого у Гаудапады (см. примеч. 3).

[16] Цитируется «Вишну-пурана» II.8.96. Под «растворением» (bhūtasaṃplava) подразумевается регулярная деструкция космоса, после которой начинается очередное миросозидание в каждый из безначальных мировых периодов.

[17] Вачаспати Мишра соединяет как бы в один стих два полустишия из различных текстов: «Маханараяна-упанишады» (X.5), «Кайвалья-упанишады» (3) и «Тайттирия-араньяки» (X.10.3). Соединены эти стихи и в «Юктидипике». См.: [Юктидипика, 1967, с. 17]. Стихи цитируются и в ведантийском сочинении Вачаспати Мишры [Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 45].

[18] Смысл пассажа в том, что различительное знание, как и обусловливаемое им «освобождение» не может рассматриваться как нечто преходящее по причине своей «произведенности»: в отличие от всех других видов следствия оно есть не некоторая положительная сущность, но «отрицательная» — ликвидация страдания. Ср. обоснование непреходящности истинного знания и обусловливаемого им «освобождения» в бенаресских и пунской редакциях завершающего пассажа комментария к карике 37 (см. примеч. 1 к этой карике).

[19] Здесь Вачаспати Мишра демонстрирует блестящее владение диалектикой (в гегелевском смысле слова) и одновременно утонченную мировоззренческую беспринципность.

[20] В указанной последовательности стадий «усвоения истины» обнаруживается разработанная в учительской традиции адвайта-веданты система упражнений, ведущая адепта от изучения предмета (шравана) к его осмыслению (манана) и от него — к углубленному медитированию (нидидхьясана).

Карика 3

[1] Гаупада явно нарушает принятый в санкхье порядок описания тонких и грубых элементов (танматры и материальные первоэлементы), соответствующий принципу от более субтильного к более массивному в

последовательности: танматра звука — пространство, танматра осязаемости — ветер, танматра формы — огонь, танматра вкуса — вода, танматра запаха — земля.

[2] Следует уточнить, что regressum ad infinitum (anavasthā — букв. «не-устроенность») исключается индийскими философами преимущественно, когда они, полемизируя со своими оппонентами, опровергают их положения по приему reductio ad impossibile. В ряде других случаев регресс допускается, когда, например, вполне признается уходящая в бесконечность серия: семя — росток — семя и т. д. (ср. что первичнее, курица или яйцо?). Бесспорный, хотя и не замечаемый индийскими философами регресс содержит и важнейшее «всеиндийское» учение о сансаре, в контексте которого безначальные воплощения индивида предполагают безначальное незнание, которое, в свою очередь, предполагает безначальные кармические реализации в воплощениях,— при отсутствии исторической точки (грехопадение), с чего могла бы начаться деградация индивида.

[3] В нашем издании опущено завершение этого пассажа, которое «признается» в критическом издании: iti prakṛtivikṛtayaḥ sapta — «потому их 7 модифицируемых-модификаций» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 76, 78]. Так же завершается пассаж в обоих бенаресских и в пунском издании [Вачаспати Мишра, 1921, с. 90; Вачаспати Мишра, 1937, с. 21; Вачаспати Мишра, 1965, с. 14].

[4] Согласно правильной интерпретации Р. Гарбе, Вачаспати Мишра хочет сказать, что tu должно стоять после vikāra, а не после ṣoḍašaka, выражая уточняющее значение (как частица eva) [Гарбе, 1892, с. 542], т. е., по мнению индийского философа, акцент должен делаться не на том, что данных начал именно 16, но на том, что они суть только модификации (и не являются модифицируемыми началами, как предыдущие 7).

[5] В нашем издании опущено уточнение модификаций коров, горшков и деревьев и т. д., коими оказываются молоко, семена и т. д. (чьи дальнейшие модификации суть творог, росток и т. д.), восстанавливаемое по критическому изданию: ...evaṃ tadvikārabhedānāṃ payobījādīnāṃ dadhyaṅkurādayas [Вачаспати Мишра. Таттва-каумуди, 1967, с. 78], также по бенаресским и пунскому изданиям [Вачаспати Мишра, 1921, с. 92; Вачаспати Мишра, 1937, с. 22; Вачаспати Мишра, 1965, с. 15].

Карика 4

[1] Слово pramāṇa, «источник знания», происходит от глагола $\sqrt{\text{ma}}$ + pra, означающего процесс измерения. Эта этимология, которая обыгрывается Гаудападой (и многими другими индийскими мыслителями), действительно не лишена философского смысла. Подобно тому как вещь становится определенной, значимой, апробированной посредством введения ее в параметры измерения, так и те макрокатегории, с которыми работает

философ, становятся «взвешенными» и «измеренными», релевантными, обоснованными при условии их верификации средствами валидных источников знания (и наоборот, те же источники знания оказываются способом фальсификации неадекватных категорий).

[2] Данное высказывание ничего не добавляет в сравнении с предыдущим и представляется вполне тавтологичным.

[3] Цитируемый стих относится к числу самых популярных гномических сентенций в комментаторской литературе санкхьи и представлен с незначительными разночтениями в большинстве комментариев, начиная с Парамартхи и кончая Матхарой. См.: [Парамартха, 1904, с. 984; Санкхья-вритти, 1974, с. 8; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 11; Джаямангала, 1926, с. 8; Матхара, 1922, с. 13].

[4] Второй из цитируемых стихов независим от предыдущего, но посвящен его теме — критериям «авторитетного» источника информации, а потому добавляется к нему не только у Гаудапады, но и в более поздних комментариях (см.: [Джаямангала, 1926, с. 8; Матхара, 1922, с. 13]). Об этих стихах и их тематике см.: [Оберхаммер, 1991, с. 118, 120).

[5] Гаудапада, вероятно, подразумевает под «Джаймини» не составителя «Миманса-сутр», а скорее традицию мимансы в целом, которая действительно признает шесть источников знания, но все же не девять, как им то приписывает санкхьяик (именно так следует понимать Гаудападу, который говорит о шести источниках знания у мимансаков как бы в дополнение к трем основным). В целом позициям даршан в вопросе о том, какие источники знания и сколько их считать базовыми, не сводимыми к другим, «атомарными», уделялось значительное внимание в индийской философской традиции, и эти позиции нередко служили отправным пунктом для средневековых классификаторов философских систем. Одну из наиболее известных таких классификаций представил кашмирский найяик XII в. Варадираджа в стихотворном трактате «Таркикаракша» (I.6—9):

Чарваки [допускают] одно восприятие, вайшешики же и буддисты
Также логический вывод, санкхьяики же и слово-шабду,
Как и найяики, другие же [найяики] и аналогию,
Прабхакары — эти четыре вместе с предположением,
А кумарилы и ведантисты и отсутствие в качестве шестого,
Пуранисты же признают эти вместе с соответствием и молвой.

Текст цитируется по изданию: [Варадираджа, 1906, с. 55—56], ср. более древний ведантийский текст в духе «кашмирского идеализма» — «Дакшинамурти-варттика» (II. 17—19).

Среди дополнительных источников знания (дополнительных, разумеется, с точки зрения санкхьяиков, а не тех даршан, которые их признавали в качестве независимых) пять — сравнение, предположение, соответствие, отсутствие и молву — следует считать более древними, так как они зафиксированы уже в «Ньяя-сутрах», где только первый из них вводится

в качестве самостоятельного (I.1.6), тогда как три других в этом качестве отвергаются (II.2.1—12). «Интуиция» (prātibha) в качестве источника знания появляется несколько позднее, но именно «несколько», ибо ее обсуждает уже Ватсьяяна, отличающий ее от «воображения» (ūha), о котором, кажется, и идет речь у Гаудапады. В «Падартха-дхарма-санграхе» Прашастапады (V в.) «воображение», терминологизируемое уже как prātibha, ассоциируется и со сверхъестественным восприятием у риши, и с вполне обычными «прозрениями» (когда, например, девочка чувствует, что должен подойти ее брат). Сказанное позволяет очень осторожно предположить, что «интуиция» в качестве источника знания могла восходить к одному из направлений гносеологии ньяя-вайшешики, которое отделяло ее от «сверхвосприятия» риши и йогинов.

[6] Две указанные разновидности предположения (которое можно интерпретировать также в качестве гипотетического суждения) рассматриваются в комментарии к только что названному трактату Прашастапады — «Ньяя-кандали» Шридхары (X в.). Первая разновидность (dṛṣṭārthāpatti) основывается на несоответствии между визуальными восприятиями, другая (śrutārthāpatti) — на несоответствии между сведениями об одном и том же объекте. Примером первой разновидности служит заключение о том, что Чайтра воспринимается как живой и вместе с тем как отсутствующий дома, примером второй — приводимое ниже заключение о том, что Дэвадатта питается ночью. См.: [Шридхара, 1963, с. 534—542]. Различение этих двух разновидностей гипотетического суждения у мимансаков основано на обостренном интересе индийских философов именно к источникам знания, источникам поступающей к индивиду информации. В связи с этим весьма правдоподобно свидетельство Джаянта Бхатты в «Ньяя-манджари» (IX в.), что мимансаки различали не менее шести разновидностей предположения (следовательно, те два вида, которые выделяет Шридхара, могли быть среди них основными).

[7] Пример с Атманом не совсем типичен, так как предположение на основании видения иллюстрируется обычно отсутствующим дома Чайтрой (см. примеч. 6). Очевидно, что речь идет об обосновании чужой одушевленности — философская проблема, хорошо известная из истории европейской мысли (в русской философии ею занимались видные кантианцы А. И. Введенский и И. И. Лапшин) и обсуждавшаяся в буддийской традиции. Достаточно упомянуть об известном трактате Дхармакирти, к которому обратился Ф. И. Щербатской (кстати, не без влияния близкой ему только что упомянутой отечественной линии кантианства). См.: [Дхармакирти, 1922].

[8] Имеется в виду, конечно, небытие Дэвадатты до его рождения.

[9] Представленная четырехчастная классификация видов небытия восходит еще к эпохе «Вайшешика-сутр» (IX.1.1—10). Позднее, в V в., вайшешик Чандрамати в трактате «Дашападартха-шастра» добавляет пятую разновидность: относительное небытие (saṃsargābhāva), посредством ко-

торого отдельные виды сущего становятся несоотносимыми с другими — так Бытие (sattā) и субстанции (dravya) оказываются несоотносимыми с каким-либо местонахождением-локусом. Средневековая ньяя в лице Джаянта Бхатты пытается редуцировать четырехчастную классификацию до двухчастной, сводя все разновидности небытия к предшествующему и последующему (в первый вид небытия включаются взаимное и абсолютное, а также «отсутствие способности», которое может относиться и ко второму виду) [Джаянта Бхатта, 1936, с. 59]. Вачаспати Мишра возвращается к четырехчастной классификации, однако фактически говорит о пяти видах небытия, различая среди них относительное и взаимное [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 440].

То, что Гаудапада вводит классификацию видов небытия в проблему источников знания, свидетельствует о том, что он не совсем ясно дифференцирует *онтологическую и гносеологическую проблематику*, ибо в данном контексте речь должна идти об отсутствии предмета *A* в локусе *B* как источнике нашей информации об этом предмете, а не об объективных типах небытия любой вещи вообще (показательно, что ньяя-вайшешика в целом, разрабатывая классификацию небытия, отнюдь не признает «отсутствие» источником знания, а Джаянта Бхатта различает 11 видов невосприятия и 2 вида небытия). Под «всецелым» небытием подразумевается «последующее небытие» (pradhvaṃsābhāva).

[10] Пример для четвертого вида небытия не совсем удачный, ибо сухие зерна свидетельствуют скорее о том, что дождя еще не было, чем о том, что он уже кончился. Сам пример взят из иллюстрации одного вида логического вывода (см. комментарий к карике *5*), что снова свидетельствует об известной философской неаккуратности Гаудапады.

[11] Цитируемый стих относится к популярным, так как присутствует и в трех других комментариях, однако во всех случаях с разночтениями. В «Санкхья-вритти» он выглядит так:

К югу от Виндхийских гор и к северу от Сахасьи
Непосредственно — милейшее на земле место.

В «Санкхья-саптити-вритти» так:

К югу от Виндийских гор и в Сахасье
Можно представить себе милейшее из милых [местечко].

В комментарии Матхары чтение соответствует чтению Гаудапады. См.: [Санкхья-вритти, 1974, с. 8; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 12; Матхара, 1922, с. 11].

[11а] Гаудападу следует понимать в том смысле, что, вероятно, «проявленное» постигается посредством восприятия, «непроявленное» — через логический вывод, а «знающий» — путем обращения к шрути. Однако это противоречит основным установкам самого Ишваракришны, опиравшегося на целые поколения своих предшественников, согласно которому Пуруша

«выводится» через свою контрарность по отношению к гунным феноменам и их атрибутам начиная с «агрегатности», и его множественность также устанавливается чисто дискурсивным путем (см. карики 11, 17—19).

[12] Имеются в виду четыре основных онтологических параметра санкхьи, разобранные только что в комментарии к карике 3.

[13] В тексте: Atra ca pramāṇamiti samākhyayā lakṣyaparaṃ tannirbacanaṁca lakṣaṇam. Критическое издание дает в этом случае лучшее чтение (совпадающее с чтением бенаресских и пунского изданий): Atra ca pramāṇam iti samākhyā lakṣyapadam, которое позволяет выявить вполне ясную мысль Вачаспати Мишры: «Здесь наименование „источник знания" — слово определяемое, а его этимология — определение». См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 78; Вачаспати Мишра, 1921, с. 118; Вачаспати Мишра, 1937, с. 24, Вачаспати Мишра, 1965, с. 16].

[14] В тексте: Asandigdhāviparītānadhigataviṣayā cittavṛttirbodhaśca phalaṃ pramā tatsādhanampramāṇamiti. В критическом издании и большинстве редакций текста между bodhaśca и phalam помещено pauruṣeya [Вачаспати Мишра, 1967, с. 78; Вачаспати Мишра, 1921, с. 119; Вачаспати Мишра, 1937, с. 25; Вачаспати Мишра, 1965, с. 16]. Это позволяет говорить просто о правильном «человеческом» знании как результате познавательного процесса (Г. Джха) или о знании как соотносимом с Пурушей (Р. Гарбе), что подразумевает весьма актуальную для санкхьи проблему корреляции «ментальной материи» и чистого субъекта [Гарбе, 1888, с. 27].

Заслуживает внимания очень удачная третья характеристика валидного источника знания в качестве не предполагающего достаточное познание предмета: если бы уже имело место это познание, то само обращение к источнику знания было бы излишним (пришлось бы познавать познанное).

[15] Память исключается философом из источников знания, видимо, потому, что к последним обращаются лишь при наличии чего-то непознанного (см. примеч. 14), тогда как память не прибавляет новой информации, а лишь воспроизводит прежнюю. В таком случае критерием источника знания выступает способность давать новое знание, что позволяет говорить о превосходном эпистемологическом анализе.

[16] В тексте здесь и далее ūrdhvasrotasaḥ — букв. «имеющие течение вверх».

[17] Речь идет о том, что положения карики 4 были изложены не совсем в том порядке, в каком они представлены в тексте Ишваракришны.

Карика 5

[1] Ишваракришна ссылается («Выводное знание названо...») на трехчастную классификацию логического вывода — пурвават, шешават, саманьято дриштам,— разработанную в «Шаштитантре», известной Дигнаге (подробнее см. введение). В связи с концепцией трехвидового выводного знания в классической санкхье см.: [Накада, 1966].

[2] В карике: talliṅgaliṅgipūrvakam. Осмысление выводного знания как опирающегося на знание «знака» и «носителя знака» восходит еще к «Вайшешика-сутрам» (IX.18), где основные реляции двух объектов, обусловливающие возможность умозаключения, характеризуются как «знаковые» (laiṅgika). Сама же фраза Ишваракришны и по смыслу и лексически очень близка к пассажу Ватсьяяны, открывающему его дискурс по логическому выводу: tatpūrvakam ityanena liṅgaliṅginoḥ saṃbandhadarśanaṃ liṅgadarśanaṃ cābhisaṃbadhyate... Smṛtyā liṅgadarśanena cāpratyakṣo'rtho'numīyate. «"Опирающееся на это" — так указывается на видение связи знака и носителя знака [в прошлом] и знака [отдельно]... Посредством воспоминания и видения знака выводится ненаблюдавшийся предмет (носитель знака)» [Ватсьяяна, 1966, с. 21].

[3] В ряде изданий последняя фраза относится не к завершению комментирования карики 5, но к началу комментирования карики 6. См.: [Гаудапада, 1964, с. 19].

[4] Первичность восприятия по отношению к выводному знанию следует понимать не в оценочном плане (ниже будет показана несостоятельность подобного взгляда, которого придерживались локаятики), но в стадиально-генетическом. Санкхьяики, как и найяики, утверждали эмпирическое происхождение выводного знания, которое основывается на наблюдении реальных связей между реальными вещами *A* и *B* (например, между дымом и огнем); даже абстрактный вывод саманьято дришtам основан на аналогии невоспринимаемых закономерностей и воспринимаемых. О первичности восприятия в указанном смысле говорят и составитель «Ньяя-сутр» (I.1.5), и Ватсьяяна, и Уддйотакара. В субкомментарии к сутрам ньяи Вачаспати Мишра специально останавливается на том, что правильность выводного, словесного и прочих знаний зависит от корректности восприятия, которое следует считать «корнем» всех знаний и к которому преимущественно относится характеристика avyabhicārin — «не-уклоняющийся» [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 130—133].

[5] Имеется в виду, что все без исключения философские школы признают восприятие не сводимым к другим, «атомарным» источником знания.

[6] В традиции ранней ньяи неоднократно подчеркивалось, что задачей дефинирования является не исчерпание всего содержания предмета, но выявление того, чем он отличается от других, т. е. установление differentia (asādhāraṇadharma) того, что является definiendum. Ср. аргументацию Ватсьяяны в связи с упреком оппонента в адрес составителя «Ньяя-сутр» в том, что он дает неполное определение восприятия [Ватсьяяна, 1966, с. 18]. По поводу дефинирования в ранней ньяе см. EIPh, т. 2, с. 46, а в связи с дефинированием в индийской культуре в целом [Сталь, 1961].

[7] Об активности объекта по отношению к субъекту и «навязывание» первым второму «своей формы» Вачаспати Мишра пишет и в своем ведантистском комментарии «Бхамати». Подробнее см.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 184].

[8] Cit-śakti — имеется в виду Пуруша, который, согласно комментарию Вьясы к «Йога-сутрам» (I.9), не отличен от «чистой мысли», а потому нельзя сконструировать даже такое высказывание, как «Мышление — истинная природа Пуруши», ведь субъект и предикат здесь совершенно тождественны. См.: [Вьяса, 1963, с. 13].

[9] Концепция отражения Пуруши-сознания в «ментальной материи» как условия возможности познавательного акта стала после Вачаспати Мишры на века определяющей для всей доктрины санкхьи. Лишь в XVI в. Виджнянабхикшу в своем комментарии к «Санкхья-сутрам» (I.99, ср. I, 164) предлагает ее переформулировку, в результате которой не только Пуруша отражается в интеллекте-буддхи, но и последний в Пуруше [Виджнянабхикшу, 1977, с. 62—64]. Показательно, однако, что в «Ньяварттика-татпарьятике» философ, излагая свою же концепцию от лица оппонента-санкхьяика, опровергает ее с позиций ньяи. Так, в ответ на сравнение абстрактным оппонентом-санкхьяиком интеллекта с луной (ср. название самого комментария Вачаспати Мишры к СК), которая освещает предметы, отражая свет Пуруши-солнца, Вачаспати-найяик весьма резонно возражает, что поскольку Пуруша «не-модифицируем», то не может ни в чем отражаться, следовательно, «мышление» санкхьяиков нерелевантно ни само по себе, ни в сотрудничестве с другими началами индивида [Вачаспати Мишра. Ньяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 233—234].

[10] Имеются в виду такие определения восприятия, как, например, представленное школой Дигнаги: «знание вне ментальных конструкций» (kalpanāpoḍham), которое учитывалось предшественником Вачаспати Мишры в традиции санкхьи — автором «Юктидипики» (см.: [Юктидипика, 1967, с. 34—35].

[11] Отрицание локаятиками выводного знания в качестве независимого источника знания составляло излюбленную мишень для их противников, в числе коих были все остальные школы индийской философии. В «Сарва-даршана-санграхе» Мадхавы материалистам-локаятикам приписывается весьма длительная и логически прекрасно оснащенная (их же противниками) отповедь всем, кто признает самостоятельность выводного и словесного знания. См.: [Антология, 1969, с. 168—170].

[12] С. А. Сринивасан отмечает параллели этому пассажу в субкомментарии Вачаспати Мишры к сутрам ньяи. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 184—185 (§ 2.5.67)].

[13] Предлагаемый перевод — «пронизывание» буквально передает значение важнейшей категории индийской логики vyāpti, выражающей сам механизм силлогистического умозаключения через указание на «охват» бóльшим термином («огненность») среднего («дымность») или инвариантное «сопутствование» первым второго. Из брахманистских философов ближе всех подошел к формулировке вьяпти Прашастапада, использующий термин avinābhāva («инвариантность») для характеристики устойчивой реляции:

«Где дым, там огонь; где нет дыма, там нет огня». Однако каноническую формулировку концепция вьяпти получает в трудах буддийского философа Дигнаги. Интересно, что непосредственный предшественник Вачаспати Мишры в ньяе — Уддйотакара отвергает концепцию вьяпти как «неизменного сопутствования», прежде всего по причинам «партийного» характера — как последовательнейший противник буддистов. Подробнее в связи с концепцией вьяпти в историческом ракурсе см. замечания К. Поттера: EIPh, т. 2, с. 200—206.

[14] В акцентировании «предметности» выводного знания следует видеть скрытую полемику с буддийским идеализмом виджнянавады (которого придерживалась и логическая школа Дигнаги), усматривавшем в логических реляциях соотношения только идей и слов. В противоположность буддистам Вачаспати Мишра отстаивает позиции реализма ньяи, исходившего из того, что логический вывод имеет дело с реальными вещами и их отношениями (правильное познание которых и обеспечивается корректным умозаключением).

[15] По правильному уточнению Р. Гарбе характеристика «носитель знака» применима не только к огню как таковому («огненность»), но и к данному, конкретному дымящемуся холму [Гарбе, 1892, с. 31—32].

[16] Здесь можно видеть однозначное указание на предшествующий СК текст, в котором было подробно разработано логическое учение санкхьи (в том числе три вида логического вывода) — «Шаштитантру», известную Дигнаге (см. Введение).

[17] В тексте: Anvayamukhena pravarttamānaṃ vidhāyakaṃ vīam. Vyatirekamukhena pravarttamānaṃ niṣedhakamavīam. Если переводить этот пассаж буквально, то речь идет о том, что «непосредственный» вид вывода (vīa) убеждает примерами типа anvaya, а «опосредованный» (avīa) — примерами типа vyatireka. Так, в знаменитом силлогизме, посвященном обоснованию тезиса «Звук — невечен», примером первого типа будет: «Все произведенное невечно, как горшок», второго типа: «Все не-невечное и не-произведено, как Атман» (определение этих двух типов силлогистических примеров содержится в «Ньяя-сутрах» (I.36—37). В обосновании тезиса, что дымящийся холм горит, представлены оба типа примеров («Все дымящееся горит, как очаг» и «Все не-горящее не дымится, как озеро»). В субкомментарии к «Ньяя-сутрам» (I.1.5) Уддйотакара вводит три вида логического вывода в соответствии с используемыми в них примерами: «только положительный» (kevalānvayin), «только отрицательный» (kevalavyatirekin) и «положительно-отрицательный» (anvayavyatirekin). Следует, однако, заметить, что заимствованная здесь Вачаспати Мишрой у Уддйотакары дифференциация видов логического вывода, на основании соответствующих силлогистических примеров, довольно схематична и не совсем соответствует его же рассуждению: силлогизм с горящим холмом должен бы относиться к третьему виду логического вывода по классификации Уддйотакары (см. выше), а не к первому.

[18] Вачаспати Мишра точно цитирует определение «остаточного вывода» в «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны (см.: [Ватсьяяна, 1966, с. 11]). Ср. определение добродетели у Аристотеля, которая не может быть отнесена ни к аффектам, ни к способностям, а потому может быть причислена только к третьему виду душевных движений — к приобретенным свойствам (Никомахова этика II § 4).

[19] Вачаспати Мишра предлагает переосмысление самого термина pūrvavat, исходя из своей философской концепции логики, и делает здесь значительный шаг вперед в сравнении со всей предшествовавшей традицией санкхьи. Первый вид вывода означает у него не умозаключение о будущем по предшествующему, как у древних комментаторов (типа заключение о будущем дожде по нависшим облакам), но уже качественно иное — умозаключение из «предшествующего» как прецедентов наблюдения связей *A* и *B* (невозможность подобного наблюдения маркирует другой вид «непосредственного» вывода — саманьято дриштам).

[20] В названном сочинении философ дает пример опосредованного умозаключения (avīta): живое тело не без Атмана потому, что иначе оно было бы безжизненным. На возражение абстрактного оппонента, что можно было бы и «утвердительно» заключить о существовании Атмана как присущной причины желаний, которая обусловливает дыхание и т. д., он отвечает, что подобный «утвердительный» вывод позволяет заключить только о том, что «присущная» причина желаний вообще должна быть, но прийти к заключению об Атмане как отдельной субстанции допустимо лишь при элиминации всех прочих логических возможностей. В другом пассаже того же текста Вачаспати Мишра приводит примеры «остаточного вывода» (шешават), каковыми здесь оказываются известные уже со времен Ватсьяяны умозаключения о прошедшем дожде после «вздутия» реки и о присутствии павлина по звуку его голоса. См.: [Вачаспати Мишра. Ньяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 281—283, 402] и т. д.

[21] В приведенном соотнесении словесного знания с выводным Вачаспати Мишра отдает дань схематизму: если раньше было показано, что вывод опирается на восприятие, то теперь, конечно, нужно показать, что и третий источник знания опирается на второй. В целом рассуждение философа представляется здесь искусственным, так как связь словесного знания с выводным констатируется не лицом, получающим приказание, и не лицом, дающим его, а «третейским судьей», который философствует о связи между словом и его денотатом. Очевидно, что если рассуждать подобным образом, то можно вообще все источники знания (в том числе восприятие) свести к логическому выводу (например, тот же «третейский судья» стал бы рассуждать о том, что означало восприятие Дэвадаттой ночью тигра, от которого тот побежал). Источники знания различаются в индийской философии как основные способы получения информации о предмете и классифицируются исходя из происхождения этой информации, а вовсе не из рефлексии над результатами познания стороннего

наблюдателя-гносеолога. В противном случае следовало бы констатировать только один источник знания — умозаключение, ибо все виды познания можно «отрефлектировать» через него. Примечательно, что в другом своем сочинении Вачаспати Мишра эти материи вполне различает. Так, в «Ньяяварттика-татпарьятике» констатируется, что хотя валидность такого положения шрути, как, скажем, «небо есть такое-то блаженство», логически выводится из «доброкачественности» информанта, из этого не следует, что смысл самого этого положения также познается выводным путем.

[22] Под «преданиями» (smṛti) следует понимать шастры, прежде всего дхармашастры (соответственно и предшествовавшие им дхармасутры), ритуально-правовые сборники. «Легенды» (itihāsa) и «истории» (purāṇa) уже с древности в брахманической прозе, буддийской литературе упоминаются рядом (как «парные» знания) в списках тех дисциплин знания, коими должен обладать образованный брахман или кшатрий. См., к примеру, набор дисциплин знания у образованных брахманов шраманской эпохи в текстах палийского канона [Дигха-никая, т. I, 1967, с. 88].

[23] *Намек на эту сверхспособность Капилы содержится в одном из* цитируемых в «Йога-сутра-бхашье» афоризмов, который Вачаспати Мишра в «Таттва-вайшаради» (I.25) снова приписывает древнему Панчашикхе (см. примеч. 14 к карике 2). Согласно этому афоризму, «первомудрец, господин Высший риши, управляя [сконструированным] искусственным менталитетом, *из сострадания проговорил учение [санкхьи] желавшему* познания Асури» (цит. по: [Вьяса, 1963, с. 28—29]). Гностический миф, повествующий о начале традиции санкхьи, воспроизводится во вступлениях всех древних комментариев к СК [Парамартха, 1904, с. 979; Санкхья-вритти, 1973, с. 1; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 1].

[24] Беседа Аватьи и Джайгишавьи, в ходе которой второй — знаменитый авторитет древней йоги (упоминается в Мбх. XII. 222, 306; у Ашвагхоши в «Буддачарите» (XII. 67) и в «Йога-сутра-бхашье» (11.55) — в «коллоквиуме» авторитетов йоги по вопросу об оптимальном способе подавления активности индрий-чувств и т. д.) рассказывает своему собеседнику о том, что, повидав все царства бытия в течение неисчислимых космических периодов, он не обнаружил в них ничего, кроме различных ступеней страдания (duḥkha). Диалог Аватьи и Джайгишавьи цитируется в «Йога-сутра-бхашье» Вьясы и комментируется в субкомментарии Вачаспати Мишры «Таттва-вайшаради» [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 128]. См. нашу специальную статью, обобщающую сведения о Джайгишавье: [Шохин, 1993].

[25] Saṃsāramocaka, под которыми следует понимать бесспорно каких-то фаталистов, материалистов. Еще в шраманский период один из старших современников Будды по имени Пакудха Каччаяна (санскр. Какуда Катьяяна) проповедовал последовательно материалистическое учение о том, что убийство человека не нужно понимать слишком драматично, так как тот, кто вскроет ножом чей-то череп, только поможет занять свое место

временно соединенным материальным элементам, составляющим части тела. О его воззрениях см.: [Баруа, 1921, с. 286].

[26] Замечание весьма изящное. Смысл его в том, что поэт может различными словесными средствами описать тот или иной предмет либо целый сюжет, а потому смысл передается различными «знаковыми» средствами, а не одним (в отличие от ситуации, когда именно дым передает информацию о наличии огня). Сходное обоснование отличия словесного знания от выводного Вачаспати Мишра дает и в субкомментарии к сутрам ньяи (слова не имеют характер выводного знака, посредством чего из них можно было бы «выводить» смысл предложения), в контексте полемики с буддистами, которые сводили третий валидный источник знания ко второму (см.: [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 201—207]).

[27] В данном случае перед нами, как часто бывает у Вачаспати Мишры, демонстрация классического силлогистического построения (хотя и в усеченном виде).

[27a] В субкомментарии к сутрам ньяи Вачаспати Мишра, напротив, опровергает оппонента, настаивающего на том, что аналогия сводится к трем первичным источникам знания (например, южанин, слышавший описание верблюда, придя на север, «примеряет» свое словесное знание к определенному объекту восприятия, делая заключение о связи между словом и его референтом; точно так же можно «распределить» по трем источникам знания идентификацию гавайи через ее сходство с коровой). Философ здесь возражает: под «сходством» (sādharmya) следует разуметь не просто сходные признаки, но свойства в их целостности (потому и для узнавания южанином верблюда требуется особый источник знания); в классическом примере речь идет не об отдельной гавайе, но о гавай-ности, природу которой не может раскрыть словесное сообщение [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 196—201].

[28] В тексте: vyāpaka — явная опечатка, так как вездесущее по определению не может, находясь в одном месте, присутствовать в других. Следует читать avyāpaka — «невездесущее», как и в других изданиях.

[29] Vyāpti здесь надлежит понимать не только не в качестве специального логического термина, но и, как «правило», «закон», «закономерность» (во всех этих понятиях также присутствует момент инвариантности).

[30] Суть позиции мимансаков (сформулирована уже Шабарасвамином в «Миманса-сутра-бхашье»), с которыми здесь вступает в полемику Вачаспати Мишра, заключается в том, что когда мы слышим, будто Чайтра жив и находится в каком-то месте, то «субстрат» бытия Чайтры есть мир в целом (dešasāmānya), включающий и конкретное пребывание в доме (gṛhaviśeṣa). Потому отсутствие Чайтры в конкретном доме несовместимо и с его пребыванием в мире в целом, и между положениями: «Чайтра в этом мире, который включает и этот дом» и «Чайтры нет в этом доме» — явное противоречие. Следовательно, чтобы преодолеть эту трудность, мы

должны обратиться к особому, новому источнику знания, в виде предположения (так как посредством логического вывода обосновать пребывание Чайтры в каком-то другом месте, а не в «небытии», представляется невозможным). Основной ответ Вачаспати Мишры на это апоретическое построение заключается в том, что пребывание Чайтры в доме не должно доказывать его пребыванием в мире в целом. Сходным образом и отсутствие Чайтры в доме не может отрицать его пребывание на земле вообще.

[31] Аргументы мимансаков в пользу необходимости признать предположение особым источником знания были представлены позднее, притом в новой редакции, философом Шаликанатхой (X в.). В субкомментарии к сутрам ньяи Вачаспати Мишра отвечает на «древнее» обоснование предположения как отдельного источника знания, подчеркивая, что нет конфликта между положениями, первое из которых свидетельствует о без-граничном присутствии Чайтры (в мире), а второе — об ограниченном (sāvachinna) его отсутствии (в доме). Потому к предположению касательно присутствия Чайтры вне дома можно прийти через обычное умозаключение с негативной посылкой. См.: [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 438—439].

[32] Имеется в виду модификация «нулевого уровня» как состояние земли, к которой ничего не прибавлено.

Карика 6

[1] Карика (в редакции Гаудапады) читается:

Sāmānyatastu dṛṣṭādatīndriyāṇāṃ prasiddhiranumānāt
Tasmādapi cāsiddhaṃ parokṣamāptāgamāt siddham.

Первые переводчики карик и комментария Гаудапады (Т. Кольбрук и Г. Вильсон) интерпретировали текст так, что речь шла не о двух источниках знания и соответствующих объектных сферах, но о трех (sāmānyatastu dṛṣṭāt трактуется как «установление общих [вещей] — через восприятие...»). Иными словами, Ишваракришна по этой интерпретации говорит о восприятии, логическом выводе (не уточняя его как абстрактный вывод) и предании, которым соответствуют некие «общие» вещи, «ненаблюдаемые» и «сверхчувственные» [Гаудапада, 1837, с. 25—27]. Грамматически такую интерпретацию нельзя считать незаконной, да и логически было бы вполне оправданным после определений всех трех источников знания и указания на то, что предмет познания устанавливается на основании источника знания (карика 4) — расписать предметные сферы всех трех источников знания. Потому мы отстаиваем наш перевод только на том основании, что занимаемся СК не изолированно, а в контексте основных комментариев, составители которых единодушны в том, что в sāmānyatastu dṛṣṭāt следует видеть лишь третий вид вывода. При этом мы допускаем, что Ишваракришна, который был не только философом, но и поэтом, вполне мог предложить намеренную двузначность (ср. карика 60 и др.), принятую у знатоков «украшенной речи» в Индии.

[2] Вачаспати Мишра возвращается к теме выявления механизма познавательного акта как «разложимого» на двух участников — Пуруши-сознания и буддхи-интеллекта, ни один из которых на самом деле не может самостоятельно его осуществить. См. примеч. 9 к карике *5*.

[3] Это замечание Вачаспати Мишры следует соотнести с его характеристикой «остаточного вывода» в истолковании к карике *5*, где последний по степени своей «абстрактности» приближается к третьему виду вывода (в нормативных комментариях вывод шешават понимается значительно более эмпирично).

[4] Речь идет об apūrva — очень важной категории философии мимансы, означающей ту потенцию «плодоношения» ритуального действа, которая должна в будущем постепенно реализоваться для совершившего обряд.

Карика 7

[1] Шесть причин невосприятия объекта были классифицированы задолго до СК, в знаменитом сочинении великого грамматиста Патанджали «Махабхашья»: чрезмерная отдаленность объекта, близость, «вмешательство» других объектов, недостаток в освещении (единственный пункт, отсутствующий у Ишваракришны), слабость зрительного органа, рассеянность ума (IV.1.3, ср. II.2.5). Решить окончательно вопрос о том, заимствовала ли санкхья эту схему у грамматистов или сам Патанджали утилизовал модель доклассической санкхьи, не представляется возможным. Предпочтительнее все же, на наш взгляд, принять вторую из предложенных версий.

[2] Имеется в виду āmalaka, Emblic Myrobala.

[3] В тексте: pradhānadravyamadhyāhṛtatvāt. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 7]. В изданиях Г. Майнкара и в исследовании Э. Соломон предлагается лучшее чтение: samānadravyamadhyā hṛtatvāt — «поскольку смешаны с однородными вещами». См.: [Гаудапада, 1964, с. 21; Соломон, 1974, с. 21].

[4] Намек на одну из популярных максим (именовавшихся ньяя) — сентенций нарративно-дидактического содержания, а именно siṃhāvalokananyāya — «максима об озирающемся льве». Используется в литературе в качестве сравнения, когда кто-то, продвигаясь вперед, бросает взгляд на то, что им оставлено сзади (как лев, идущий за добычей, то и дело оглядывается назад, чтобы чего-то не упустить и там). Вероятно, Вачаспати Мишра хочет сказать, что данную карику следует трактовать исходя из следующей, а потому истолкование настоящей карики имеет для комментатора как бы ретроспективный характер. Это не единственный случай утилизации подобных сентенций в наследии философа. Например, в своем комментарии к текстам ньяи он использует аналогию, в которой человек, стремящийся к удовольствиям и «пронизанный» объектами чувств, уподобляется тому несчастному, что, спасаясь от скорпионов, становится жертвой укуса ядовитой змеи [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1898, с. 53].

[5] Р. Гарбе отмечает, что то же самое выражение sphīṭāloka-madhya-

vartin употребляется Вачаспати Мишрой в самом начале его ведантистского комментария [Гарбе, 1892, с. 41].

[6] В тексте: atiprasaṅgāt. Вачаспати Мишра хочет сказать, что противники санкхьи руководствуются примерно следующим силлогизмом:

1) Все не-воспринимаемое — не-сущее,

2) Прадхана и Пуруша не-воспринимаемы,

3) следовательно, они — не-сущие.

Ошибка в этом силлогизме коренится в самом аргументе (хету), ибо предикация «не-сущее» отнюдь не «пронизывает» предикацию «не-воспринимаемое» (если, конечно, не стоять на позиции материалистов-локаятиков), ибо все философские системы признают наряду с воспринимаемыми реалиями и невоспринимаемые. О воззрениях индийских философов на основные ошибки в аргументе см.: [Чаттерджи-Датта, 1955, с. 172—175].

Карика 8

[1] В Индии признавалось шесть разновидностей вкуса: острый (kaṭu), кислый (amla), сладкий (madhura), соленый (lavaṇa), горький (tikta) и вяжущий (kaṣāya).

[2] В тексте опечатка: вместо na tatra pratyakṣayogyatā следует читать na tatra pratyakṣāyogyatā.

Карика 9

[1] Под «старцами санкхьи» надо понимать в данном контексте, вероятно, Варшаганью, доктрина которого была авторитетной по крайней мере к IV в., что следует из цитаты буддийского сочинения «Йогачара-бхуми» (приписываемого Асанге-Майтрейе): «Что же касается доктрины, согласно которой следствие существует в причине, то некоторые шраманы и брахманы придерживаются ее, говоря, что следствие существует в причине вечно в вечном времени и постоянно в постоянном времени — таково мнение Варшаганьи» (цит. по: [Рюэгг, 1962]). Косвенное указание на ту же доктрину причинности можно видеть и в том высказывании, приписываемом уже последователям Варшаганьи, согласно которому три мира не исчезают никогда, «не выходят *из существования*», *но только времению теряют свое проявленное состояние* (приходят в состояние непроявленности) [Юктидипика, 1967, с. 57].

[2] В тексте: ...pratītir brahma eva. То же чтение дает пунское издание [Вачаспати Мишра, 1965, с. 41] и бенаресские [Вачаспати Мишра, 1921, с. 188; Вачаспати Мишра, 1936, с. 68]. Критическое издание предлагает более релевантное ...bhāsanaṃ bhrāntireva, т. е. в случае принятия ведантистского учения представление о возможности миропроявления непроявляющегося будет «не чем иным, как видимостью, заблуждением». См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 96].

[3] Канабхакша (Kaṇabhakṣa) = Канада (Kaṇāda) — основатель вайшешики, с именем которого связаны две легенды. По одной из них его имя, передаваемое как «Поедатель атомов», отражает атомистическую доктрину вайшешиков (хотя сам он атомистическое учение еще не разработал). По другой — он должен именоваться Kaṇabhuj/Kaṇabhakṣa — «Поедатель рисовых зерен», так как, наводя своим лунатизмом страх на женщин, скрывался в мельницах и питался там, вышелушивая рис. Акшапада (Akṣapāda) — прозвище основателя ньяи Готамы (он же Диргхатамас и Медхатитхи Готама), означающее «Тот, у кого глаза в ногах». Персонаж Акшапада упоминается в «Рамаяне» (как выходец из Митхилы). По одной легенде он получил свое прозвище потому, что божество дало ему ноги с глазами, после того как он упал в колодец, по другой — потому, что нуждался еще в одной паре глаз, чтобы исполнить некоторый обет.

Источники легенд об основателях вайшешики и ньяи приводятся в EIPh, т. 2, с. 211, 221.

[4] Подробная дискуссия с буддийской доктриной мгновенности (кшаника-вада) развернута в субкомментарии Вачаспати Мишры к сутрам ньяи в контексте критики буддийского учения об уничтожении и возникновении вещей. См.: [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 541—551]. С ответной критикой буддистов знакомит [Либенталь, 1934]. Буддийская теория мгновенности на материале Васубандху, Шантаракшиты и Камалашилы систематично изложена в «Буддийской логике» Ф. И. Щербатского — в контексте буддийского противостояния брахманистским доктринам и компаративистскими сопоставлениями с европейскими теориями. См.: [Щербатской, 1932, т. 1, с.79—118].

[5] Имеется в виду действие инструментальной причины. Смысл в том, что горшок присутствует в куске глины еще до действия горшечника, который лишь «выявляет», манифестирует его, согласно учению санкхьи.

[6] Аргумент относительно того, что если следствие не существует до своей реализации, то оно никак не может находиться в реальной связи со своей причиной (которая есть сущее), выдвигался и Шанкарой в его полемике с вайшешиками в «Брахмасутра-бхашье» (II.2.17), и, возможно, именно у него заимствован Вачаспати Мишрой (вспомним, что он комментировал его текст).

[7] Этот аргумент также был выдвинут в «Брахмасутра-бхашье» Шанкарой, но уже против буддистов. Ведантист пишет в том же сочинении (II.2.26—27), что принятие положения кшаника-вады (возникновение сущего после деструкции причин) означало бы возникновение всего из всего, даже из рогов зайца (пример абсолютной невозможности), необыкновенно «легкое» для любого деятеля, так как он может, имея под руками «ничто», произвести из этого «материала» все что угодно [Шанкара, [1965], с. 704—706].

[8] Ссылка на «авторитеты санкхьи» при цитировании этого стиха

вполне оправдана. «Юктидипика» приводит тот же гномический стих с очень незначительным разночтением. См.: [Юктидипика, 1967, с. 52]. Этот же комментарий привлекает еще один популярный (и более выразительный стих), обращенный к противникам учения санкхьи о причинности:

Если несуществование предпочитается [в качестве] причины при возникновении горшков и прочего,
То у тебя с необходимостью должно быть и возникновение заячьих рогов, по аналогии.
[Юктидипика, 1967, с. 54].

[9] Формулировка этого положения — случай логической абберации, когда доказательством является то, что как раз и должно быть доказано. Сам Вачаспати Мишра анализирует этот тип логической ошибки в субкомментарии к сутрам ньяи [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 344—346].

[10] Последующие четыре доказательства неотличности ткани от нитей демонстрируют полный пятичленный силлогизм, разработанный в классической ньяе.

[11] В тексте: ...kriyānirodhabuddhivyapadešārthakriyāvyavasthābhedašca. Критическое издание дает чтение: ...kriyāvirodhasaṃbandhabuddhivyapadešārthakriyābhedāšca [Вачаспати Мишра, 1967, с. 100], которому соответствует и чтение пунского издания [Вачаспати Мишра, 1965, с. 48]: «противоречия в действиях и различия в [самой] реляции, словоупотреблении, а также в практическом назначении». Чтение Р. Ш. Бхандари близко к чтению критического издания: ...kriyāvirodhavyapadešārthakriyābhedāšca [Вачаспати Мишра, 1921, с. 196], тогда как чтение Х. Шуклы дает своеобразный «синтетический» вариант: ...kriyānirodhasaṃbandhabuddhivyapadešārthakriyābhedāšca [Вачаспати Мишра, 1937, с.77]. Согласно интерпретации Г. Джха, «противоречия в действиях» означает, что одно действие — когда ткань рвется, другое — когда после этого возникают нити; «различия в реляции и словоупотреблении» — что сама реляция понятий следствия и причины предполагает их различие; а «различия в практическом назначении» — что если бы нити были идентичны ткани, то ими уже можно было бы одеваться [Вачаспати Мишра, 1965, с. 49]. Представленные возражения (а именно таковы доводы начиная с «противоречий в действиях») выражают позицию ньяи, выступавшей в оппозиции к доктрине санкхьи саткарья-вада (о предсуществовании следствия в причине).

[12] В критическом издании, а также в пунском к этой фразе добавляется: nivišamānās tirobhavanto našyantīīi ucyate — «а когда „входят“ и сокрываются, [о них] говорят как о гибнущих» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 100; Вачаспати Мишра, 1965, с. 48]. Чтение бенаресских изданий очень близко к только что выписанному (см.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 196; Вачаспати Мишра, 1937, с. 78]).

[13] Цитируется «Бхагавадгита» (II.16).

[14] Подразумевается, что выражение «ткань в нитках», которое может навести на мысль об их различности, так же не должно смущать полагающего их едиными, как и выражение «тилаки в лесу», ибо лес не отличается от лиственных деревьев тилак, которые его и составляют.

[15] Контраргументация Вачаспати Мишры с позиций санкхьи представляется, если понимать ее буквально, вполне казуистической, поскольку не-сущее в своей материальной причине (например, горшок, отсутствующий еще в куске глины) как раз и требует действия инструментальной причины. Вероятно, однако, что философ имеет в виду концепцию ньяя-вайшешики, касающуюся самавайи — «присущности», которая связывает, как «лепка», следствие с причиной. В этом случае действительно можно заподозрить нечто вроде регресса (а именно должно быть что-то «привязывающее» саму присущность к тем вещам, которым она присуща и т. д.).

[16] Этот своеобразный довод Вачаспати Мишры вновь напоминает аргументацию Шанкары в критике буддийской доктрины мгновенности. Так ведантист спрашивает своих оппонентов (II.2.20), составляют ли сами возникновение и разрушение вещи ее собственную природу, отражают какое-то иное ее состояние или суть нечто совсем иное? Ни один из этих способов решения вопроса не должен устраивать буддистов. Так, если вещь идентична своему возникновению или разрушению, то мы должны употреблять слова «возникновение», «разрушение» и «вещь» в качестве синонимов, но мы этого не делаем — если же они суть состояния горшка, то он существует по крайней мере уже три мгновения, а не одно, что сводит на нет доктрину мгновенности. См.: [Шанкара, 1965, с. 691—692].

[17] Вачаспати Мишра хочет, вероятно, сказать, что, поскольку в реалистической метафизике вайшешики любой феномен предполагает наличие субстантивированной сущности, возникновение ткани требует введения субстантивированного Возникновения и ставит вопрос, как последнее само может возникнуть.

[18] Защита доктрины причинности санкхьяиков, предпринимаемая здесь Вачаспати Мишрой, может быть правильно осмыслена с учетом обстоятельной критики саткарья-вады, предпринятой основными противниками санкхьи — ведантистами и найяиками.

Аргументированная оппозиция доктрине санкхьяиков со стороны веданты восходит еще к «Гаудапада-карике» (VII в.). Гаудапада интерпретирует позицию санкхьи как равнозначную положению, что сама причина в их системе не отлична от того, что возникает как ее следствие. В связи с этим он задается вопросом, как вещь возникающая может быть одновременно невозникшей и вечной. «Нерожденность» следствия и его совечность причине ведет, по его мнению, к трудностям для понимания и самой причины, и возникновения чего-либо [Гаудапада-карика, 1943, с. 112—114]. Критика саткарья-вады обнаруживается и у одного из последних по времени представителей ранней адвайты, Тотаки (VIII в.). Считая неудовлетворительным само представление санкхьяиков о том, что следствие производится реально

(а не иллюзорно, как у ведантистов), этот последователь Шанкары ставит перед санкхьяиками вопрос, был ли специфический характер следствия уже заложен в «материю» причины до его реализации или нет? Если был, то сама идея изменения (как связанного с этим специфическим характером) становится нерелевантной. Если же нет, то тогда возникает нечто новое и, значит, взгляд санкхьи не будет отличаться от позиции асаткарья-вады вайшешиков (EIPh, т. 3, с. 600).

С прямо противоположных позиций саткарья-ваду критиковали представители ньяя-вайшешики. Джаянта Бхатта в «Ньяя-манджари» подвергает критике все возможные реляции, которыми санкхьяики пытаются связать причину и следствие (сосуществующие, реально говоря, в одной и той же вещи, по их теории, одновременно). Хотя санкхьяики говорят о «манифестации» (abhivyakti) или «потенции» (šakti), которая принуждает следствие явиться в то или иное время или в том или ином месте, эти уловки не помогают им выйти из затруднения. «Потенцию» (ср. четвертый аргумент, предложенный Ишваракришной и развиваемый его комментаторами) никто реально не обнаружил, и она не может быть самим следствием (до его реализации) в причине, так как ничто из того, что можно найти в глине, не имеет еще форму горшка. Обращение же санкхьяиков к таким категориям, как «материальная причина» — upādāna (ср. второй аргумент Ишваракришны и его последователей), некорректно, поскольку их импликации не совместимы с саткарья-вадой (но скорее с доктриной самой ньяя-вайшешики, где значительно четче различаются изделие и его исходный материал). См.: [Джаянта Бхатта, 1936, ч. II, с. 65—67]. Вьомашива (X в.) в своем комментарии «Вьомавати» к «Падартхадхарма-санграхе» Прашастапады подробно сопоставляет саткарья-ваду и арамбха-ваду («учение о возникновении [следствия как нового]»), обосновывая преимущества второй доктрины. См. EIPh, т. 2, с. 443.

Карика 10

[1] Среди предлагаемых четырех синонимов «причины» hetu и kāraṇa выражают идеи причины в общем смысле, upādāna — скорее то, что соответствует материальной причине (исходный материал), а nimitta — скорее действующей (агент). То, что у Гаудапады эти аспекты причинности реально не различаются, весьма характерно для философского мышления санкхьи в целом: сама доктрина о предсуществовании следствия в причине возможна лишь при отсутствии той дифференциации материальной и формальной причины (по существу, материи и формы), на которой основывается европейская послеаристотелевская онтология. Правда, санкхьяики вовсе не были столь наивны, чтобы не видеть различия между нитями и платьем (что прекрасно видно из их полемики с оппонентами — см. комментарии к карике 9), но для них был значим только тот аспект причинности, который связывает следствие с материальной причиной, ибо он позволял им отстаивать их учение о Прадхане как причине мира.

[2] В тексте: layakāle (полная форма — pralayakāle) — фантастический период времени, равный дню бога Брахмы или 4 320 000 000 человеческих лет, в который завершается очередной космический цикл, после чего возрождается индуистский «новый бравый мир». Эти космические периоды (а они составляют деления еще более фантастических отрезков времени) мыслятся безначальными (а потому и бесконечными).

[3] Имеются в виду три мира индуистской мифологии: земной, атмосферный и небесный, или, в редакции санкхьи, мир божественный, человеческий и животный, где преобладают соответственно гуны саттва, раджас и тамас.

[4] В тексте непереводимое hetuḥ kāraṇam (оба слова здесь совершенно равнозначны).

[5] Интересно отметить, что здесь соотношение деревьев тилак и состоящего из них лиственного леса представлено уже под иным углом зрения, чем в комментарии к предыдущей карике (см. примеч. 14 к карике 9).

[6] Здесь Вачаспати Мишра противоречит тому, что он сам сказал в связи со «знаковостью» проявленных начал, когда указал на то, что «Прадхана же не является выводным знаком самой себя, будучи таковым по отношению к Пуруше».

Карика 11

[1] Имеется в виду единичность Пуруши не в «материальном» смысле (положение о его множественности — важнейший «догмат» санкхьи, отделяющий ее от веданты, обосновываемый специально в карике 18 и высказанный самим Гаудападой, когда комментатор противопоставлял «общности» проявленного и Непроявленного его «не-общность»), но в онтологическом — сущностная однородность бесчисленных «экземпляров» духовного начала.

[2] К этим философам относились прежде всего представители ньяя-вайшешики. Уже в «Вайшешика-сутрах» выводными знаками Атмана признавались состояния радости, страдания, желания, отвращения и усилия (III.2.4—5).

[3] Речь идет о буддийских субъективных идеалистах виджнянавадинах-йогачарах, которые основывали свою доктрину на утверждении отсутствия различия между объектом и его перцепцией (ср. знаменитый афоризм Дхармакирти, согласно которому синее и представление о синем тождественны, ибо они никогда порознь не воспринимаются).

[4] Вачаспати Мишра хочет, вероятно, сказать, что по системе виджнянавадинов этих «кокеток» было бы столько же, сколько самих мужчин.

[5] Vainašikāḥ. Речь могла бы идти о материалистах-локаятиках, но для них подобная конструкция была бы слишком сложной (они прямо сравнивали появление сознания в результате взаимодействия телесных эле-

ментов с появлением спиртного напитка в результате брожения ингредиентов). Потому скорее следует считать, что философ говорит о буддистах, намекая, вероятно, на их учение о всемгновенности, которое можно понимать как учение о «всегибельности». Вачаспати Мишра, вероятно, имеет в виду определенное замещение буддистами Атмана скандхой виджняна («сознание»), сопоставимой с интеллектом-буддхи в санкхье и в других брахманистских системах. Тот же эпитет «вайнашики» встречается и в других его сочинениях. В «Таттва-вайшаради» им приписывается учение о замещении вещей процессами (вполне в буддийском духе) [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 173].

[6] По верному толкованию Р. Гарбе, Вачаспати Мишра хочет сказать, что сложное слово prasava-dharma без специальных поссесивных суффиксов (-in, -vat, -mat) означало бы лишь простую (а не сущностную) принадлежность проявленному и Непроявленному способности порождения [Гарбе, 1892, с. 52].

Карика 12

[1] В издании Т. Майнкара пассаж «Так это сходство... и отличие [от них] Пуруши» завершает комментарий Гаудапады к карике 11 [Гаудапада, 1964, с. 35].

[2] ...rajastamasī abhibhūya svaguṇena prītiprakāśātmanāvatiṣṭhate. В издании Т. Майнкара ... svaguṇaiḥ prītiprakāśātmanāvatiṣṭhate. [Гаудапада, 1964, с. 39], т. е. раджас, подавляя саттву и тамас, «проступает» со «своими свойствами» (ср. с самыми незначительными различиями чтение в издании Г. Вильсона: [Гаудапада, 1837, с. 12]. Чтение нашего издания предпочтительнее исходя уже из грамматического согласования svaguṇena с prītiprakāśātmanā, а также из контекста всей фразы.

[3] Пример представляется не совсем корректным: только глина «порождает» горшок, но не наоборот, тогда как гуны характеризуются взаимопорождением.

[4] Цитируется две строки пятистрочного стихотворного пассажа (воспроизведен полностью в комментарии Вачаспати Мишры — см. ниже) из пуранического текста «Дэви-Бхагавата» (III.50). Эти же две строки приводятся у Парамартхи (М. Такакусу приписывает цитату легендарному Вьясе, коему соответствует, по его мнению, в китайском тексте P'o-so) [Парамартха, 1904, с. 995], а также во всех остальных четырех родственных комментариях [Санкхья-вритти, 1974, с. 20; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 24; Джаямангала, 1926, с. 17; Матхара, 1922, с. 22].

[5] Бхагавадгита III.28.

[6] Весьма показательно, что Вачаспати Мишра, предлагая наиболее обобщенную характеристику гун, не пытается даже осмыслить их значение как «качеств», прекрасно понимая, что в мышлении санкхьи (в чем она радикально отличается от ньяя-вайшешики) нерелевантно само соотноше-

ние: субстанция — качество. Поскольку гуны не суть три свойства Пракрити, которая есть сама определенное состояние гун, они являются предельной реальностью мира санкхьи («возвышаясь», как буддийские дхармы, и над субстанцией, и над качеством), которой противостоит лишь одна не сводимая к ним реальность — Пуруши. Именно поэтому гуны и определяются здесь только через корреляцию со своим «отрицанием» — как то, что существует для другого — для Пуруши.

[7] ...tantrayuktyā vā. Под названием tantrayukti до нас дошел список 32 идеальных нормативов индийских дисциплин знания, научно систематизированных в виде правильно построенной шастры (список этих нормативов представлен в завершающей главе «Артхашастры»; известен также медицинской традиции). Что конкретно имеет в виду Вачаспати Мишра, апеллируя здесь к этой системе научных нормативов, понять не совсем легко. По предложению такого авторитета, как Хар Датт Шарма, означенный термин следует понимать как синоним «порядка», «последовательности». В таком случае он означает, что «приятное», «неприятное» и «оцепенение», о которых речь в данной карике, будут раскрыты в следующей карике как соответственно саттва, раджас и тамас [Вачаспати Мишра, 1965, с. 17, примеч.], однако, поскольку эта мысль была философом уже высказана, остается впечатление, что он хотел сказать все же нечто большее.

[8] Рассуждение о необходимости признания положительной сущности гун хорошо демонстрирует изысканность философского дискурса Вачаспати Мишры. Возможно, что он был частично «спровоцирован» на это тонкое рассуждение и противниками доктрины санкхьи. Так, самый влиятельный оппонент санкхьяиков Шанкара замечал, что три гуны не могут быть конечными материальными причинами мира, ибо ограничивают друг друга, а потому требуется какое-то начало над ними (Брахма-сутра-бхашья II.2.1). Видимо, эта акцентировка на взаимоограничительном характере гун и обусловила попытку доказательства их «наполненности».

[9] В тексте ghora (ср.: карика 38). «Устрашающий» характер раджаса следует ассоциировать с тем, что эта гуна «ответственна» за страстность, импульсивность в макро- и микромире.

[10] Имеется в виду, что гуны, обусловливающие перманентное «порождение» друг друга, сами при этом не претерпевают изменений (в противном случае осталось бы только «гунное месиво» и от своей излюбленной модели санкхьяикам пришлось бы отказаться).

[11] Вачаспати Мишра приводит полный пятистрочный пассаж из пуранического текста, фрагменты которого цитируются в нормативных комментариях (см. примеч. 4). Очень близкий по смыслу стих представлен в более раннем памятнике — эпической «Ашвамедха-парве» (Мбх. XIV.36.3):

Тамасу пара — саттва, саттве — раджас,
Раджасу также саттва, саттве пара — тамас.

Карика 13

[1] Из сказанного видно, что «осветительная» функция саттвы осмысляется как аспект ее «легкости».

[2] Tadanena rajasaḥ pravṛttyarthatvaṃ darśitam. То же чтение дают бенаресские и пунское издания: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 221; Вачаспати Мишра, 1937, с. 98; Вачаспати Мишра, 1965, с. 65]. Чтение критического издания Tad anena rajaḥ pravṛttyarthaṃ darśitam [Вачаспати Мишра, 1967, с. 112], на наш взгляд, снижает стилистику Вачаспати Мишры.

[3] ...tamasā tatra pravṛttipratibandhakena kvācideva pravarttate. Чтение критического издания, бенаресских и пунского: ...tamasā tatra tatra pravṛttipratibandhakena [Вачаспати Мишра, 1967, с. 112; Вачаспати Мишра, 1921, с. 221; Вачаспати Мишра, 1937, с. 99; Вачаспати Мишра, 1965, с. 65] лучше выявляет постоянство сдерживающего воздействия инертного тамаса на активность раджаса.

[4] Возможно, что комментатор намекает на предания, связанные с известным «диссидентом» в традиции санкхья по имени Мадхава (Mādhava), вероятно, младшим современником Ишваракришны, который пошел на ревизию краеугольного камня учения санкхьи, предложив заменить три гуны пятью «гунными атомами» (Дж. Ларсон), ответственными за восприятие пяти объектов чувств (в перспективе эта тенденция вела к допущению неограниченного количества гун). Свидетельства о Мадхаве, которого довольные им оппоненты санкхьяиков не без удовлетворения прозвали «разрушителем санкхьи» (sāṃkhyavainašika) аккуратно собраны Э. Соломон в ее чрезвычайно ценной источниковедческой монографии по классической санкхье [Соломон, 1974, с. 153—169]. Содержательное резюме по «разрушителю санкхьи» дано в EIPh, т. 4, с. 147—148.

Карика 14

[1] Хар Датт Шарма не без основания принимает точку зрения, согласно которой в комментарии Гаудапады и первая и вторая части данной карики выражают одну идею — идею существования Прадханы (потому вторая часть карики представляется как бы тавтологичной) [Вачаспати Мишра, 1965, с. 20 примеч.].

[2] Цитируется сутра Панини: Dvyekayordvivacanaikavacane (I.4.22).

[3] Речь идет о том, что если бы «двойственное» и «единственное» не субстантивировались (в dvitva и ekatva), то они слились бы во множественное (2 + 1 = 3). Вачаспати Мишра приводит эти аналогии в связи с субстантивированностью «неотличности» (avivekitva), которая подобна субстантивированности двойственного и единичного числа.

[4] В тексте: ...iti sphuṭatvādanvayo noktaḥ. Vyatirekam āha...

[5] Иными словами, «неотличность» и прочие атрибуты проявленных начал и Непроявленного выводятся посредством логического вывода типа

avīta, которому соответствует «остаточный вывод» (шешават), что подробно обсуждалось в комментарии к карике 5.

Карика 15

[1] Kriyākārakasaṃbandha. Под «глаголом» в данном контексте подразумевается все сказанное в карике 15, под «субъектом» — положение «Причина есть Непроявленное».

[2] ...tadā niṣparimāṇamidam vyaktamapi na syāt. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 14]. Отрицание па, вероятно, обязано своим происхождением опечатке, ибо смысл фразы как раз в том, что при отсутствии Прадханы разрушился бы порядок в началах проявленного мира, а потому они стали бы «безмерными». В издании Т. Майнкара па отсутствует [Гаудапада, 1964, с. 47].

[3] Вачаспати Мишра пишет здесь о хорошо известной атомистической картине мира вайшешиков, которая знает (в редакции Прашастапады, разработанной далее Шридхарой) три ступени материальности: конечные атомы (ану) — парные атомы или диады (двьянука),— образуемые из трех диад триады (трьянука), которые образуют уже воспринимаемые величины или материальные вещи. Подробнее см.: [Лысенко, 1986, с. 87—106].

[4] Вачаспати Мишра здесь своеобразно конструирует возможность видения мира санкхьи через призму системы вайшешики. При трансляции Прадханы на язык вайшешиков она, по его предположению, может соответствовать категории адришта (букв. «невидимое»), которая многообразно направляет мировые явления, но не является материальной причиной мира, чья роль принадлежит здесь атомам и их «деривативам» в виде диад и триад.

[5] Если Гаудапада только «координировал» материал данной карики с основным положением следующей, то здесь это положение вводится в истолкование карики 15, как видно из последующей фразы, уже непосредственно.

[6] Mahadādīnāṃ bhūtyantānām. В критическом издании mahadādīnāṃ bhūtāntānām [Вачаспати Мишра, 1967, с. 116]: «начиная с Великого и кончая материальными элементами» (что не меняет общего смысла в сравнении с чтением нашего издания — земля завершает ряд материальных элементов,— но несколько нарушает «очередность» в мысли комментатора). Р. Ш. Бхандари предлагает вариант, соответствующий критическому изданию [Вачаспати Мишра, 1921, с. 232], Х. Шукла — нашему изданию [Вачаспати Мишра, 1937, с. 104]. Чтение пунского издания: mahadādīnāṃ bhūtānām [Вачаспати Мишра, 1965, с. 72] — некорректно.

[7] Ghaṭakuṇḍalamukuṭādīni. Критическое издание, а также бенаресские и пунское, предлагают более логичное, хотя, возможно, и уже вторично «приглаженное» чтение, при котором речь идет только о горшках и коронах (которым более четко соответствуют причины в виде глины и золота).

См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 116; Вачаспати Мишра, 1921, с. 232; Вачаспати Мишра, 1937, с. 104; Вачаспати Мишра, 1965, с. 72].

[8] Имеется в виду суффикс слова vaišvarūpya, «всеформенное», которое, по мысли комментатора, могло бы быть заменено простым višvarūpa.

[9] Mṛdādyavyaktakāraṇakāḥ. То же чтение дает пунское издание [Вачаспати Мишра, 1965, с. 74] и оба бенаресских [Вачаспати Мишра, 1921, с. 238; Вачаспати Мишра, 1937, с. 7]. Критическое издание дает avyaktahetukā [Вачаспати Мишра, 1967, с. 118], возводя таким образом горшки не к глине, а к конечному источнику мира, что, на наш взгляд, меньше соответствует мысли философа.

[10] А именно, новое Непроявленное могло бы предполагать следующее и т. д., и так установился бы регресс в бесконечность. См. комментарий к карике 3.

[11] Толкуемая карика цитируется Вачаспати Мишрой и в «Бхамати», где он «соучаствует» уже в опровержении Шанкарой доктрины санкхьи, касающейся Пракрити [Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 281].

[12] В сравнительно недавно обнаруженном тексте знаменитого найяика Бхасарваджни (IX—X вв.) — «Ньяя-бхушана» (комментарий к его собственной «Ньяя-саре») дается опровержение всех пяти представленных в этой карике оснований для вывода о Пракрити как причине мира. Найяик далее цитирует стихи Ишваракришны, посвященные реляциям двух первоначал мира, и пытается опровергнуть учение санкхьи о причинности (см.: EIPh, т. 2, с. 423).

Карика 16

[1] Комментирование по типу простого грамматического анализа: guṇānā māśrayo guṇāśrayaḥ...

[2] Фраза труднопереводимая, включающая и элементы тавтологичности: Taṃ guṇāśrayavišeṣaṃ pratinidhāya pratipratiguṇāśrayavišeṣaṃ pariṇāmāt pravartate vyaktam.

[3] Na ca vaiṣamyamupamarddopamarddakabhāvādṛte. Так же фраза читается в пунском издании [Вачаспати Мишра, 1965, с. 77]. Критическое издание предлагает более «симметричное» чтение: ...upamardyopamardakabhā vādṛte, «без реляции подавляемого-подавляющего» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 118], как и бенаресские: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 250, с. 108].

[4] Критическое издание, а также бенаресские и пунское позволяют включить в список деревьев (между кокосом и пальмой) также tāla — пальмировое дерево, или веерную пальму, из которой делается и спиртной напиток. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 118].

[5] Под вторичными гунами и главной понимаются не фиксированные отношения субординации между гунами (они совершенно «равновесны»), но временные преобладания одной над двумя другими. О постоянных «мутациях» гун обстоятельно пишет Вьяса в комментарии к «Йога-сутрам»

IV.33 [Вьяса, 1963, с. 181—183] и сам Вачаспати Мишра в своем субкомментарии к ним [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшарадй, 1963, с. 181—183].

Карика 17

[1] «Шаштитантру», вероятнее всего известную Дигнаге, цитируют в связи с обоснованием бытия Пуруши как субъекта управления психофизическим агрегатом индивида все «родственные» комментарии, кроме «Джаямангалы», в том числе три древних, на которые опирается Гаудапада. См.: [Парамартха, 1904, с. 1002; Санкхья-вритти, 1974, с. 29; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 32; Матхара, 1922, с. 30].

[2] ...mahāntaṃ vā. То же чтение дают бенаресские издания: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 253; Вачаспати Мишра, 1937, с. 109]. Критическое издание предлагает вариант buddhiṃ vā [Вачаспати Мишра, 1967, с. 120], что меньше соответствует космогоническому контексту перечня представленных здесь начал (buddhi означает скорее индивидуальный интеллект, чем его космический коррелят).

[3] Об «удовлетворенности» как состоянии сознания и «удовлетворенных» см. карику 50 и комментарии к ней.

[4] Аналогичное рассуждение было представлено уже Вьясой в комментарии к «Йога-сутрам» IV.24, где отмечалось, что менталитет, работающий как «составное», должен функционировать не ради себя, но ради «другого» («менталитет счастья — не ради [своего же] счастья, а менталитет знания — не ради [своего же] знания») [Вьяса, 1963, с. 177].

[5] В «Таттва-вайшарадй» Вачаспати Мишра аналогичным образом обосновывает «предназначенность-для-другого» интеллекта-буддхи. Интеллект осуществляет цели Пуруши во взаимодействии с «препятствиями», кармой и остаточными следами (санскары), а также с объектами и индриями. Эта обусловленность «предназначенности-для-другого» составностью представлена в усеченной силлогистической экспозиции:

1) Интеллект есть предназначенное-для-другого;

2) Ввиду наличия составности;

3) Как в случае с кроватью, ложем или мазью. См.: [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшарадй, 1963, с. 79].

[6] См.: [Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 600].

[7] Аргумент этого силлогизма можно передать так: «Все трехгунное, неотличное, объективное, всеобщее, бессознательное и способное к порождению есть составное».

[8] В этих пунктах аккуратно записаны 3-й — 5-й члены классического силлогизма, тезис которого мог бы быть выражен словами: «Интеллект и прочие начала должны управляться другим».

[9] См. примеч. 4.

[10] По замечанию Хар Датт Шармы, сказанное относится к тем, кто

считал, вероятно, несовместимым с непривязанностью Пуруши, его «трансцендентальностью» по отношению к предметам этого мира возможность быть его «вкусителем» [Вачаспати Мишра, 1965, с. 22, примеч.]. Среди комментаторов СК, предшественников Вачаспати Мишры, мы подобный подход не обнаруживаем.

[11] Maharṣīṇāñca. В критическом издании mahādhiyām (букв. «великомысленных») [Вачаспати Мишра, 1967, с. 122]. То же чтение в бенаресских и пунском изданиях.

Карика 18

[1] Подразумевается основной «догмат» монистической веданты о единичности Атмана-Брахмана («абсолютной души»).

[2] Yasmādayugapaddharmādiṣu pravṛttirdṛšyate. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 17]. В издании Г. Майнкара yasmād yugapad... [Гаудапада, 1964, с. 58], что или следует считать ошибочным чтением или интерпретировать «[как если бы все] одновременно подвизались в добродетели и прочем». В любом случае чтение нашего издания представляется более предпочтительным.

[3] Kūṭastha. Этот образ перманентного и не подверженного изменению Атмана является характерным для санкхьи и восходит уже к самым ранним этапам брахманистского философствования в шраманский период. Наиболее древнее свидетельство о нем — в буддийской «Брахмаджаласутте», где «этерналистам» приписывается воззрение: «Субъект вечен, равно как и мир, ничего нового не производящий и неизменный, как вершина горы» [Дигха-никая, 1967, т. 1, с. 16].

[4] Здесь представлена полемика с ведантистами, согласно которым существует единичный Атман, лишь кажущийся множественным из-за налагаемых на него «ограничений» индивидуального психофизического существования (upādhi).

[5] Слово «именно» (eva) присутствует в тексте карики, но не имеет в ней той акцентировочной нагрузки, которую ему приписывает комментатор.

[6] В тексте: sattvanikāyāḥ. Данная конструкция, предполагающая возможность интерпретации всех живых существ в качестве лишь конгломератов «атомарных» элементов (и «освобождение» человека от его личности) привносит еще один штрих в картину, пользуясь выражением Л. Витгенштейна, семейных сходств санкхьи и буддизма.

[7] Апология учения санкхьи о множественности Пуруши, проводимая Вачаспати Мишрой, предполагает фигуру основного оппонента санкхьяиков в данном вопросе — адвайта-ведантиста, который ко времени написания «Таттва-каумуди» уже неоднократно выступал с развернутой критикой этой важнейшей доктрины санкхьи. Так, в знаменитом комментарии Шанкары к «Брахма-сутрам» (II.3.49—50) ведантист «встречает» возражение оппонента-санкхьяика, согласно которому если один Атман действует

в различных телах, то результаты действий, производимых последними, могут «смешаться». Ведантист отвечает, что с телами связаны только «индивидуальные души» (jīva), кои суть лишь «отражения» (ābhāsa) единого Атмана, который есть Брахман, и «смешения» не будет, подобно тому как колебание одного из отражений солнца в воде не обусловливает колебание и другого отражения. На деле сходная трудность встает перед санкхьяиками и вайшешиками, отстаивающими множественность «всепроникающих» духовных начал. Контрвозражения санкхьяика, по которому различия в результатах действий различных воплощенных духовных начал обусловливаются действиями Пракрити, ищущей удовлетворения их целей, или «невидимой силой» (адришта), подвергаются критике как логически необоснованные (при этом подчеркивается, что адришта должна, по санкхьяикам, локализоваться в самой Пракрити, которая как единая по отношению ко всем Пурушам вовсе не «обеспечивает» их множественности). См.: [Шанкара, Брахма-сутра-бхашья [1965], с. 848—851]. В комментарии к «Гаудапада-карике» (III.5), также приписываемом Шанкаре, утверждается (с явным учетом возражений санкхьяиков, представленных в рассматриваемой карике), что если одна джива закабалена или освобождается, то это не обязывает все дживы закабаляться или освобождаться (см. выше), подобно тому как загрязнение одного сегмента пространства не обусловливает загрязнение и всех остальных одновременно. В ответ оппонент-санкхьяик утверждает, что данный тезис «падает» при допущении только одного Атмана. Ведантист отвечает, что на деле нет основания для учения о множественности Пуруши. Санкхьяик видит выход: таковым основанием может быть презумпция, что Пракрити действует ради целей того, что внеположено ей. Ведантиста такой ответ не устраивает: согласно доктрине санкхьи, закабаляться и освобождаться может только начало интеллекта-буддхи (но не Пуруша, который изначально освобожден), а «предназначенность-для-другого» Пракрити вполне может предполагать наличие и единого духовного начала. См.: [Шанкара. Гаудапада-карика-бхашья, 1927, с. 454—455]. Полемика с учением санкхьи о множественности Пуруш (на основании как свидетельств шрути, требующих якобы признания единого Атмана, так и рациональной аргументации) развивается и у первых комментаторов сочинений Шанкары (ср. Сурешвара. Брихадараньякопанишад-бхашья-варттика и т. д.).

Карика 19

[1] Имеется в виду карика 11.

[2] В тексте: kevalabhāvaḥ kaivalyam.

[3] Здесь к Гаудападе с формальной точки зрения можно предъявить сразу две претензии. Во-первых, обоснованию самого существования Пуруши (не его атрибутов) была посвящена предыдущая карика. Во-вторых, то, что он считает здесь доказательством его существования, таковым не представляется, ибо уже предполагает его бытие.

Карика 20

[1] Гаудапада, видимо, хочет сказать, что если Пуруша — не деятель, то остаются «необеспеченными» обе установки: на следование добродетели и на воздержание от порока.

[2] Очевидна игра слов, так как puruṣa означает и «человека» и Пурушу.

[3] Введение к этому, действительно весьма образному, наглядному сравнению «На этот случай есть пример» позволяет считать, что данная аналогия заимствована из арсенала вполне обработанных сентенций санкхьяиков, которые часто употреблялись в учебных и полемических целях.

[4] Очевидно, Вачаспати Мишра имеет в виду свои толкования к карике 19, в которой Пуруше приписывались одновременно созерцательность и бездеятельность, и потому считает мнение оппонента уже опровергнутым.

[5] Проблема корреляции Пуруши и менталитета (как производного от Пракрити) рассматривается Вьясой в «Йога-сутра-бхашье», где он, в частности, цитирует псевдо-Панчашикху (II.20, IV.22): «Ведь сила „вкушающего" (bhoktṛ) не трансформируется и не входит в [реальный] контакт [с объектами]. Кажущаяся трансформирующейся и входящей [в контакт с ними], она адаптируется к флюктуациям того [менталитета]...» [Вьяса, 1963, с. 79—80, 175].

Карика 21

[1] В тексте: Puruṣasya darśanārtham kaivalyartham tathā pradhānasya. Грамматически правильный перевод должен был бы быть: «Ради видения Пуруши и изоляции Прадханы», т. е. речь должна идти об освобождении от страданий не Пуруши, а Пракрити, но это противоречит доктрине санкхьи, согласно которой последняя «лишена сознания подобно горшку», а значит, никакие задачи сотериологического характера в связи с ней не могут быть релевантны. Потому все комментаторы говорят при истолковании этой карики о двух задачах Пуруши: видении Прадханы и эманирующего из нее мира и освобождении от них. Тем не менее смысл данной карики выражен настолько грамматически и «симметрически» четко, что это (особенно при отсутствии разночтений в передаче данного стиха — для трансляции текста СК явление не слишком характерное, см. приложение) наводит на мысль о том, что Ишваракришна действительно мог подразумевать здесь и изоляцию Прадханы (вопреки положениям карик 56—58, но в известном соответствии с карикой 63).

[2] ...mahadādikāryaṃ bhūtaparyantam. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 17]. Вариант в издании Т. Майнкара ...bhūtādiparyantam [Гаудапада, 1964, с. 65] представляется весьма малоудачным, так как начала проявленного мира «обрываются» при таком чтении на Эготизме в его тамасичном аспекте, который и означается как «Первоэлемент», bhūtādi (см. ниже, карика 25).

[3] См. примеч. 1.

[4] Вачаспати Мишра пытается снять отмеченную выше грамматическо-смысловую проблему данной карики посредством «снятия» самого родительного падежа, в котором стоит слово «Прадхана» и который формально вполне позволил бы претендовать референту этого имени (Пракрити) на освобождение от страданий (см. примеч. 1). В результате предлагаемой комментатором реинтерпретации единственным действующими лицом в карике остается Пуруша, для которого предназначаются и видение и освобождение.

[5] Sarvakāraṇasya. То же чтение дают бенаресские издания [Вачаспати Мишра, 1921, с. 276; Вачаспати Мишра, 1937, с. 121]. В критическом издании просто... kāraṇasya [Вачаспати Мишра, 1967, с. 126], что является примером нередкого редакторского (и малоубедительного) сокращения текста (см. Введение). Интересный вариант предлагает пунское издание: sarvasādharaṇasya [Вачаспати Мишра, 1965, с. 90], который соответствует характеристике Пракрити как общего для всех объекта по карике 11.

[6] В нашем издании пропущено kaivalyāya ca («или ради изоляции»), без которого смысл пассажа страдает неполнотой и которое восстанавливается по бенаресским и пунскому изданиям [Вачаспати Мишра, 1921, с. 279; Вачаспати Мишра, 1937, с. 122; Вачаспати Мишра, 1965, с. 91]. Критическое издание предлагает kaivalyāya vā, что вводит явно немотивированную альтернативность («Ведь контакт ради «вкушения» или ради изоляции...») [Вачаспати Мишра, 1967, с. 126].

Карика 22

[1] Так мы переводим эпитет bahudhānaka (ср. bahudhana — «богатый», «процветающий» и bahudhānya — «изобилующий зерном»), который есть и в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 20]. В издании Г. Майнкара: bahudhātmakam («сущее в многообразных формах») [Гаудапада, 1964, с. 67].

[2] В тексте: āsurī.

[3] В тексте: ṣoḍaśasvarūpeṇa.

[4] Установить источник цитаты не представляется возможным, хотя можно предположить, что вновь цитируется «Шаштитантра», известная Дигнаге, как и в комментарии к карике 17. Зато легче догадаться о мотивировке этого цитирования. В классической санкхье мнения относительно порядка происхождения материальных элементов из танматр существенно различались. Гаудапада следует однозначному выведению одного первоэлемента из одной танматры, тогда как ряд других комментаторов, например, автор «Джаяманглы» и Вачаспати Мишра, опиравшиеся, без сомнения, и на более древнюю традицию, придерживались аккумулятивистской концепции — каждый материальный элемент рассматривается как производное от комбинации танматр в порядке прогрессирующего восхождения. Поэтому цитирование «первоисточника» было для Гаудапады весомым аргументом в пользу своей позиции в данном вопросе.

[1] В тексте: tasya bhāvo'stitvaṃ tattvam.

[2] В связи с этим гномическим стихом см. примеч. 4 к карике 1.

[3] Цитируются «Йога-сутры» II.30, 32.

[4] В тексте: Aiśvaryamīśvarabhāvaḥ.

[5] Перевод терминов классификации этих люциферических мечтаний и вожделений «воли к власти» достаточно условен, особенно в связи с попытками дифференциации очень близких четырех последних «сверхспособностей», которые все можно было бы перевести как «сверхамбиции». Тем не менее разновидности «могущества» как предмет классификационных игр требуют от участника «переводческих игр» достаточно тонких разграничений. Не претендуя на бесспорность своего перевода, мы полагаем, что дифференциацию «сверхспособностей» целесообразнее всего передать, считая, что aṇimā соответствует атомарности, mahimā — массивности, laghimā — сверхлегкости, prāpti — беспрепятственности, prākāmya — произволу, īśitva — владычеству, vašitva — всевластию, kāmāvasāyitva — неограниченности в желаниях. Возможно, что в мышлении санкхьи последняя разновидность сливалась с предпоследней — «всевластием» или «произволом». Подобным «воспарениям» завоевателя небесных сфер, «воспарениям» на деле достаточно плотского ума, посвящен целый третий раздел (из четырех) «Йога-сутр» под названием «Вибхути-пада» («Раздел о всемогуществе»), где, в отличие от текстов санкхьи, не только указывается возможность подобных состояний, но и дается инструкция по их реализации.

[6] В связи с пониманием задач дефинирования как логической операции см. комментарий Вачаспати Мишры к карике 5 и примеч. 6 к этой карике.

[7] См.: Йога-сутры I.15.

[8] В нашем издании, как и в критическом [Вачаспати Мишра, 1967, с. 130], опущена претензия на сверхтяжесть, которая без труда восстанавливается по бенаресским и пунскому изданиям: garimā gurubhāvaḥ yato gururbhavati («[Сверх]тяжесть — это состояние тяжести, благодаря которой становятся [сверх]тяжелыми») [Вачаспати Мишра, 1921, с. 335; Вачаспати Мишра, 1937, с. 126; Вачаспати Мишра, 1965, с. 95].

[9] Īśitvaṃ bhūtabhautikānāṃ prabhavasthitim īṣṭe. Критическое издание предлагает более «рафинированный» вариант: īśitvaṃ bhūtabhautikānāṃ prabhavavyūhavyayānām īṣṭe. («Владычество — это когда властвуют над возникновением, структурой и распадом материальных первоэлементов и того, что от них») [Вачаспати Мишра, 1967, с. 130]. Бенаресские издания дают чтение: īśitvaṃ yato bhūtabhautikānāṃ prabhavasthitilayānām īṣṭam (īṣṭe), благодаря которому уточняется, что «владычество» распространяется на возникновение, «бытие» и распад вещей [Вачаспати Мишра, 1921, с. 336; Вачаспати Мишра, 1937, с. 126]. Пунское издание дает чтение, соответствующее последнему, за вычетом «распада» [Вачаспати Мишра, 1965, с. 95].

[10] В своей интерпретации сверхспособностей Вачаспати Мишра опи-

рается на «профессиональную» разработку этой темы в «Йога-бхашье» (III.45). Сказанное относится в первую очередь к формулировкам «беспрепятственности», «произвола», «всевластия» и «владычества». См.: [Вьяса, 1963, с. 145—146]. В комментарии к Вьясе он также разрабатывает эти формулировки [Вачаспати Мишра, Таттва-вайшаради, 1963, с. 145—146].

Карика 24

[1] Yo 'bhimānaḥ so'sādhāraṇavyāpāratvādahaṃkāraḥ. Чтение критического издания: ...so'haṃkāravyāpāratvād ahaṃkāraḥ [Вачаспати Мишра, 1967, с. 130] привносит в рассуждение Вачаспати Мишры отнюдь не свойственную ему тавтологичность. Бенаресские издания дают чтение, соответствующее нашему изданию: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 337; Вачаспати Мишра, 1937, с. 127].

Карика 25

[1] Эготизм в аспекте «Начала элементов» характеризуется в качестве источника материальных первоэлементов потому, что является источником танматр, от которых производны последние.

[2] Чтение в нашем издании: guṇabhedādbhavābhibhāvābhyām представляется несколько испорченным. Критическое издание (как и бенаресские и пунское) дает более корректный вариант: guṇabhedodbhavābhibhavābhyām [Вачаспати Мишра, 1967, с. 132].

Карика 26

[1] В данном случае Гаудапада вполне правомерно пытается дифференцировать то, что смешивается у Ишваракришны и во многих других индийских философских памятниках. А именно, он явно разграничивает способности *восприятия и сами физические, телесные органы чувств, в которых они* локализуются. Последние относятся к телесным компонентам, а значит, к пяти материальным элементам (в санкхье «продукт» танматр), первые — к «инструментам» восприятия (karaṇa), которые наряду с «инструментами» действия (также не тождественными самим органам действия) рассматривались как производные Эготизма. Тем не менее Гаудапада не может выйти за границы лексики СК и потому должен истолковывать «кожу», а не «осязание».

[2] Критическое, бенаресские и пунское издания предпосылают комментарию к данной карике вступление: Sāttvikam ekādaśakam ākhyātuṃ bāhyendriyadaśakaṃ tāvad āha [Вачаспати Мишра, 1967, с. 132; Вачаспати Мишра, 1921, с. 351; Вачаспати Мишра, 1937, с. 129; Вачаспати Мишра, 1965, с. 99] («[Теперь], с целью объяснения саттвичной группы 11 [начал], сперва говорится о 10 внешних индриях...»)

[3] Sāttvikāhaṅkāropādānakamindriyam. Критическое и пунское издания предлагают более «концептуальный» вариант: Sāttvikāhaṅkāropādānatvam indriyatvam [Вачаспати Мишра, 1967, с. 132; Вачаспати Мишра, 1965, с. 100] («Свойство быть индрией — это свойство иметь саттвичный Эготизм в качестве причины»). Тот же вариант предлагают и бенаресские издания, но *издание* Х. Шуклы *дает незначительное разночтение*: ...*upādānakatvam*. См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 351—352; Вачаспати Мишра, 1937, с. 129—130].

Карика 27

[1] Вывод, который делает Гаудапада, не совсем очевидно вытекает из его посылок: направлять деятельность двух классов индрий еще не означает иметь их природу («направляющее» начало скорее должно по своей природе отличаться от тех, что им «направляются»).

[2] Bhinnārthagrāhakāṇi. Производные от глагола √grah («брать», «захватывать») уже в древних Упанишадах были связаны с обозначением чувственного восприятия. Например, в «Брихадараньяка-упанишаде» речь идет о восьми «орудиях восприятия» и восьми «предметах восприятия», первые из которых обозначаются как graha, вторые — как atigraha (III.2.1—9). Подробнее см.: [Сыркин, 1971, с. 179—181].

[3] Спонтанность действия гун в индриях и внешних факторах, определяющих их функционирование, передается весьма выразительным svabhāvāt (букв. «через собственную природу»). Подчеркивая приоритетное значение гунных трансформаций в многообразии индрий и «внешних факторов», Гаудапада отмечает, что именно гуны являются конечными ноуменальными атомами бытия в мире санкхьи, по отношению к которым и Прадхана — «первоматерия» всех вещей — вторичное образование.

[4] Мысль не совсем ясна, так как ранее говорилось о том, что и «внешние факторы», наряду с индриями, обусловливаются трансформациями гун. Из этого следует, что комментатор или противоречит себе, или под «внешними факторами» нужно понимать то, что отлично от объектной, предметной сферы функционирования индрий: комментатор не раскрыл, что он тогда имел в виду.

[5] Бхагавадгита III.28.

[6] Данное высказывание Гаудапады не совсем понятно сочетается с его недавним рассуждением о том, что многообразие индрий и различие внешних факторов обусловливается не Прадханой, но гунами. Возможный способ разрешения противоречия видится в том, что комментатор рассматривает Прадхану как своеобразного «агента» гун, направляющего их же активность ради реализации целей Пуруши (ср. карики 56—58). Однако сам же комментатор подчеркивал, при истолковании карики 16 (и повторит эту мысль, комментируя карику 37), что Прадхана — не что иное, как состояние гун. Очевидно, что неоднозначность позиции Гаудапады в вопросе о соотношении гун и Прадханы восходит к глубинным историческим двусмысленностям в самой доктрине

санкхьи, где на более древний слой традиции (когда Пракрити рассматривалась в качестве чего-то первичного по отношению к гунам как ее свойствам) наложился новый (где она есть лишь модус их корреляции), при понимании Пракрити и как некоего персонифицированного космического начала.

[7] Mugdhavastujam. То же чтение дают бенаресские и пунское издания [Вачаспати Мишра, 1921, с. 355; Вачаспати Мишра, 1937, с. 133; Вачаспати Мишра, 1965, с. 101]. Критическое издание предлагает: šuddhavastujam («порождаемое „чистой" вещью») — имеется в виду восприятие без примеси *понятийного мышления* [Вачаспати Мишра, 1967, с. 134].

[8] Стихи цитируются по знаменитому стихотворному истолкованию мимансы Кумарилы — «Шлока-вартике» (I.4.112, 120), где было разработано учение о двух ступенях перцептивного знания: «внерефлективной» (*nirvikalpaka*) и «рефлективной» (*savikalpaka*), принятое и Вачаспати Мишрой. Эта дифференциация двух ступеней восприятия сформулирована (с учетом возражений оппонентов) в его субкомментарии к сутрам ньяи [Вачаспати Мишра. Ньяя-варттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 125].

[9] Mahadahañkārayoraparyātmaliñgatvena indriyatvaprasañgāt. То же чтение дают бенаресские и пунское издания [Вачаспати Мишра, 1921, с. 360; Вачаспати Мишра, 1937, с. 133; Вачаспати Мишра, 1965, с. 102]. В критическом издании: mahadādīnām apīndraliñgatvena [Вачаспати Мишра, 1967, с. 134]. Сообразный с этим чтением вопрос оппонента, не считать ли индриями также «Великого и прочих», представляется не совсем корректным, ибо речь может идти только еще об Эготизме (а не о «прочих»): с индриями и так ясно, что они индрии. Поправка ātmaliñgatvena на indraliñgatvena выглядит убедительно, но обнаруживает некоторую попытку рационализировать текст (предполагается необходимость повторного введения Индры, который символизирует в данном контексте Атмана,— в связи с индриями).

[10] Подразумевается, что и «внешние факторы», и многообразие индрий восходят к одному источнику — трансформациям гун.

Карика 28

[1] В тексте: sammugdhavastumātradarśanamālocanam — букв. «отражение — восприятие только "смутной" вещи».

[2] В иных изданиях указываются функции и других индрий действия — через цитирование карики.

Карика 29

[1] В тексте: Sati prāṇe yasmāt karaṇānāmātmalābha iti.

[2] В санскрите prāṇa означает не только прану как особый «ветер», но и дыхание в самом общем смысле.

[3] Гаудапада обыгрывает созвучие слов vyāna и vyāpti — прием, нередкий в комментаторской литературе и восходящий к древним слоям магико-ассоциативного мышления, обнаруживаемого уже в «Черной Яджурведе» и памятниках Брахман.

[4] Критическое издание предлагает более последовательное соположение тех частей тела, в которых циркулирует апана [Вачаспати Мишра, 1967, с. 136]. Бенаресские издания дают соответствие нашему изданию [Вачаспати Мишра, 1921, с. 397; Вачаспати Мишра, 1937, с. 135].

Карика 30

[1] Создается впечатление, что Гаудапада приписывает функцию интеллекта-буддхи эготизму-аханкаре, так как последний скорее должен был бы произвести мысль: «Мне́ надо подойти к этому столбу». Некоторая путаница с тремя компонентами внутреннего «инструментария», притом именно в толковании этой карики (ибо здесь они сопоставляются друг с другом), присуща и другим комментаторам СК.

[2] *Возможно, Вачаспати Мишра хочет сказать, что даже при, казалось бы,* синхронном функционировании органа восприятия с тремя началами «внутреннего инструментария» действие внешней индрии все же опережает действия остальных, а потому в любом случае присутствует стадиальность в познании предмета.

Карика 31

[1] Имеется в виду двукратное употребление местоимения «свои» в связи со словом «функции» в настоящей карике: Svāṃ svāṃ pratipadyante parasparākūṭahetukāṃ vṛttim.

[2] Вероятно, речь идет о том, что любая из внешних индрий, а также ум-манас и другие виды внутреннего «инструментария», спонтанно «заведенные» *на свои соответствующие функции, сами по себе не могут* «остановиться», а потому ни для кого никогда не наступит «освобождение».

Карика 32

[1] У комментатора явная арифметическая аберрация: он перечисляет только 10 видов «инструментария» (5 индрий восприятия + 5 индрий действия), указывая, что их сумма составляет 13.

[2] Svavyāpareṇa prāpnuvanti. Критическое издание предлагает неплохую альтернативу: svarūpeṇa vyāpnuvanti («своей формой/природой „пронизывают“») [Вачаспати Мишра, 1967, с. 138], которой соответствует чтение бенаресских изданий [Вачаспати Мишра, 1921, с. 413; Вачаспати Мишра, 1937, с. 139]. Промежуточный вариант дает пунское издание: svarūpeṇa

vyāpnuvanti («своей деятельностью „пронизывают“») [Вачаспати Мишра, 1965, с. 109]. Глагол √āp + vi и производные от него образования имели почти магическую притягательность для индийского философского менталитета (ср. вьяпти), для которого «пронизывание» передает самые многообразные действия и отношения объектов. В связи со значением глагольных префиксов в индийской философской литературе см. специальное исследование: [Хайман, 1951].

[3] В нашем издании: evaṃ dhāryyam apyantaḥkaraṇāditrikasya — букв. «тройкой начиная с внутреннего „инструментария“» (будто в эту «тройку» может входить что-либо кроме него). Критическое издание и пунское дают более естественное чтение: evaṃ dhāryam apyantaḥkaraṇasya [Вачаспати Мишра, 1967, с. 138; Вачаспати Мишра, 1965, с. 110], как и бенаресские: evaṃ dhāryamapyantaḥkaraṇatrayasya [Вачаспати Мишра, 1921, с. 414; Вачаспати Мишра, 1937, с. 139].

Карика 33

[1] Гаудапада вводит здесь вместо интеллекта-буддхи его макрокосмический коррелят — Великий, хотя речь в данном контексте идет только о структуре индивидуального менталитета. В следующем пассаже он исправляет свою некорректность, называя уже интеллект-буддхи.

[2] Saṃkalpābhimānādhyavasāyeṣu [Вачаспати Мишра, 1921, с. 415; Вачаспати Мишра, 1937, с. 140]. Такое же чтение дают и бенаресские и пунское издания [Вачаспати Мишра, 1965, с. 111]. Критическое издание выдает за функцию ума-манаса вместо конституирования niścaya «выяснение», «решение», что ведет к явной тавтологии, ибо функция ума-манаса в таком случае практически неотличима от функции интеллекта-буддхи в виде «решения».

[3] Вачаспати Мишра, видимо, хочет сказать, что словесная информация предполагает речевой поток, в котором «настоящее» (данная часть фразы) не может быть изолировано от ближайшего прошедшего (начало фразы) и ближайшего будущего (завершение фразы).

[4] Концепция времени вайшешиков вполне определилась уже в их базовом тексте — «Вайшешика-сутрах». Время рассматривается здесь, как и другие субстанции, под углом зрения своих выводных знаков (дифференциальные признаки, позволяющие вывести существование того, что является их носителем), коими служат понятия «одновременно», «неодновременно», «быстро», «медленно». Время характеризуется как вечное и единое. Множественность может быть приписана времени лишь ввиду различности его следствий. Взгляд, согласно которому время — не что иное, как движение, отвергается. См.: Вайшешика-сутры II.2.6—11.

[5] В тексте: upādhibhedāḥ. Здесь явная перекличка с философией веданты: последняя также объясняет множественность Атмана (точнее, видимость этой множественности) налагаемыми на его единство «ограничительными» факторами, тоже именуемыми upādhi.

[6] Таким образом, Вачаспати Мишра как санкхьяик применяет «Оккамову бритву»: если все три времени достаточно удовлетворительно объясняются «факторами», то нет нужды умножать сущности через введение единого абстрактного времени. Ближайшую параллель концепции времени у Вачаспати Мишры можно видеть у Вьясы в его «Йога-сутра-бхашье» (III.52), где он признает реальность не за абстрактным субстанциальным временем, но только за моментами, которые определяются как «объекты, опирающиеся на последовательности» [Вьяса, 1963, с. 150—151]. В своем комментарии к Вьясе «Таттва-вайшаради» Вачаспати Мишра уточняет эту концепцию [Вачаспати Мишра, Таттва-вайшаради, 1963, с. 150—151]. По проблеме сопоставления концепции времени в санкхье и других даршанах см.: [Шанкар, 1984].

Карика 34

[1] О том, как индрии «берут» свои объекты, см. примеч. 2 к карике 27.

[2] Фраза содержит противоречие — указывается, что индрии вообще «берут» объекты только дифференцированные, но два их подвида — индрии людей и индрии богов — соответственно объекты дифференцированные и не-дифференцированные.

[3] Слово tan-mātra буквально означает «только то», а именно «атом» той или иной качественной воспринимаемости («только звучание», «только осязаемость» и т. д.) в его изолированности от остальных ее видов. Лишь комбинации этих «атомов» воспринимаемости дают первую ступень материальности — первоэлементы (mahābhūta). Потому аккумулятивная концепция происхождения последних из прогрессирующего «накопления» танматр, которую отстаивает Вачаспати Мишра, оптимальным образом соответствует позиции санкхьи по вопросу о происхождении материального мира.

В нашем издании: bhūtabhāvinavapākaroti — чтение не совсем корректное, так как не предполагает какое-либо противопоставление «доматериальных» танматр материальным элементам. Незначительно меняет дело и чтение критического издания: bhūtabhāvam apākaroti. [Вачаспати Мишра, 1967, с. 140]. Зато искомое противопоставление хорошо выражено в бенаресских и пунском изданиях: sthūlabhūtamapākaroti («исключаются грубые элементы») [Вачаспати Мишра, 1921, с. 417; Вачаспати Мишра, 1937, с. 142; Вачаспати Мишра, 1965, с. 113].

[4] Pañcašabdārthatvāt. Чтение не совсем удачно, поскольку может возникнуть подозрение, будто комментатор считает вещи состоящими лишь из одного «атома» воспринимаемости — звучания (отсутствует ...ādi), однако, акцентируя artha, оно хорошо передает основную идею санкхьи относительно воспринимаемости как источника материальности (см. примеч. 3). В критическом издании: pañcašabdādyātmakatvāt ādi не опущено, зато отсутствует акцентировка «объект-ности» вещей [Вачаспати Мишра,

1967, с. 140]. То же чтение дают бенаресские и пунское издания [Вачаспати Мишра, 1921, с. 418; Вачаспати Мишра, 1937, с. 143; Вачаспати Мишра, 1965, с. 114].

Карика 35

[1] В тексте: dvāri pradhānam. Хотя употребление слова pradhāna в абстрактном смысле «главного», «первостепенного» следует считать вполне устоявшимся, трудно удержаться от подозрения, что данное слово было выбрано комментатором ввиду его омонимичности Прадхане санкхьяиков.

Карика 36

[1] Очевидно, что говорить об «объектах» в связи с указанными видами «инструментария» можно лишь весьма дифференцированно. Объекты индрий восприятия (звук и т. д.) вполне самоочевидны. Индриям действия соответствуют скорее определенные сферы деятельности. Что же касается ума-манаса и других единиц внутреннего «инструментария», то они не имеют фиксированных объектов и сфер деятельности, но только специфические функциональные поля, в реализации которых они работают с «материалом», поставляемым 10 индриями (см. карика 30).

[2] В тексте: sarvādhyakṣa (противопоставляется grāmādhyakṣa).

[3] Parasparavirodhašīlā. То же чтение в бенаресских и пунском изданиях: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 419; Вачаспати Мишра, 1937, с. 144; Вачаспати Мишра, 1965, с. 116]. Предлагаемое критическим изданием paraspara vidharmāṇo [Вачаспати Мишра, 1967, с. 142] означает, что гуны лишь «взаиморазличны», а это отнюдь не передает тех специфических взаимосоотношений гун, которые постоянно акцентируются в классической санкхье и без учета которых рассматриваемая фраза обессмысливается.

Карика 37

[1] До завершения фразы, в которой описывается, как интеллект осуществляет для Пуруши все «вкушение» объектов, начиная со звука, значительные расхождения в основных изданиях комментария не обнаруживаются. Но начиная с этой фразы мы имеем дело с разночтениями, которые распространяются не только на слова и даже предложения, но и на последовательность последних.

Чтение нашего издания: ...paścāt pradhānapuruṣayorantaraṃ viśeṣaṃ viśinaṣṭi karoti yathaudanapākaṃ pacatīti. Nanu [puruṣasarvvaviṣayopabhogasaṃpādikā buddhistarhyanirmokṣa ityata āha sūkṣmamiti durlakṣyam] tadantarakaraṇañca pratipādanamanenāpavargaḥ puruṣārtho darśitaḥ.

Критическое издание значительно сокращает (по своему обыкновению)

пассаж и осуществляет его перегруппировку, так как пример с варевом следует за возражением абстрактного оппонента (а не предшествует ему, как в нашем издании): Nanu puruṣasya sarvaviṣayo'pabhogasampādikā yadi buddhis tarhyanirmokṣa iti. Ata āha paścāt pradhānapuruṣayor antaraṃ viśeṣaṃ viśinaṣṭi karoti yathau' danapākaṃ pacatīti. Karaṇaṃ ca pratipādanam. Anenā' pavargaḥ puruṣārtho darśitam. Sūkṣmaṃ durlakṣyam tadantaram ityarthaḥ. Перевод пассажа должен выглядеть как: «(Оппонент). Но если интеллект осуществляет для Пуруши «вкушение» всех объектов, то не будет освобождения. Ответ: впоследствии особую *границу между Прадханой и Пурушей устанавливает* — как в случае: «варит варение риса». Действие же [здесь] — познание. Так демонстрируется освобождение как цель Пуруши. Та *граница тонкая* — трудноопределимая — таков смысл». См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 144].

Пунское издание соответствует в передаче последовательности дискурса Вачаспати Мишры критическому. Однако после фразы «Действие же [здесь] — познание» вставлено новое возражение оппонента и ответ на него, которые в нашем издании отсутствуют: ...Nanu pradhā napuruṣayorantarasya kṛtakatvādanityatvaṃ tatkṛtasya mokṣasyānityatvaṃ syād ityata āha viśinaṣṭi pradhānaṃ savikāramanyadahamanya iti vidyamānamevā ntramavivekenāvidyamānamiva buddhirbodhayati na tu karoti yen anityatvamityarthaḥ. В переводе это звучит: «(Оппонент). Но [эта ваша] граница между Прадханой и Пурушей будет невечной ввиду [своей] произведенности, а потому невечность [будет присуща] и обусловленному ей освобождению». Ответ: *устанавливает*. «Прадхана с модификациями — одно, я — другое»: эту *границу*, установимую [посредством знания] и неустановимую из-за неразличения интеллект постигает, а не производит, поэтому нельзя говорить о невечности». См.: [Вачаспати Мишра, 1965, с. 118]. Ту же композицию пассажа демонстрируют и оба бенаресских издания: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 421—422; Вачаспати Мишра, 1937, с. 146—147].

Решить проблему, воспроизводит ли пунское издание какое-то позднейшее добавление в текст или, напротив, позволяет восстановить начальный вариант пассажа, «разрушенный» в нашем издании, представляется делом сложным. Однако явные параллели в истолковании карики 2 свидетельствуют скорее в пользу второго варианта решения данного вопроса (ср. дискуссию с абстрактным оппонентом в связи с приоритетностью различительного знания санкхьяиков как единственного реального средства противодействия страданиям: см. выше).

Сравнение выражений «устанавливает границу» и «варит варево» основано на том, что antaraṃ viśinaṣṭi с формальной точки зрения тавтологично, ибо буквально означает «различает различие».

[2] Учение санкхьи об интеллекте-буддхи как источнике осознания различия между Пурушей и Пракрити или различительного знания, а также всей познавательной деятельности («плодами» которой только пользуется Пуруша) стало, и вполне закономерно, одной из основных мишеней

для противников санкхьи. Неоднократно в нее попадали и ведантисты, но специально в нее целились найяики. Так, Джаянта Бхатта никак не может понять (и он прав), каким образом при «сознательности» Пуруши все суждения производит «бессознательный» (по определению, как продукт бессознательной же Пракрити) интеллект-буддхи: исходя из этого сознательным следует признать именно его. Несостоятельно и учение санкхьяиков об «отражении» как реляции между ними, ибо никак нельзя найти удовлетворительный ответ на вопрос, что в чем отражается. Пуруша не может передавать свою «сознательность» интеллекту-буддхи, ибо она исходно «непередаваема», а если буддхи посылает свои «сигналы» Пуруше, последний должен на них отвечать, но это будет противоречить его определению как неизменно «устраненному» [Джаянта Бхатта, 1936, с. 58—64]. Взаимоотношения Пуруши и интеллекта-буддхи обстоятельно подвергаются критике Вьомашивой в его автокомментарии к «Ньяя-саре». «Теория отражения» санкхьяиков неудовлетворительна ввиду того, что предполагает освещение функций менталитета неизменным и по определению «изолированным» духовным началом. Та же аргументация была приведена, как мы убедились, и самим Вачаспати Мишрой, когда он полемизировал с санкхьей с позиций найяика. См. примеч. 9 к карике 5.

Карика 38

[1] О значении термина tan-mātra в санкхье см. примеч. 3 к карике 34.

[2] Viśeṣatve kimāyātam. То же чтение в пунском издании [Вачаспати Мишра, 1965, с. 120]. В критическом издании: viśeṣeṣu kimāyātam [Вачаспати Мишра, 1967, с. 144], чем сводится на нет установка Вачаспати Мишры на выявление «дифференциальной» сущности анализируемых им элементов учения санкхьи.

[3] Так комментатор истолковывает два са:

Ete smṛtā viśeṣāḥ śāntā ghorāśca mūḍhāśca. Первый соединительный союз в его трактовке призван объяснить, почему материальные элементы названы дифференцированными, второй «отвечает» за перечисление всех трех гунных состояний. По точному выражению Р. Гарбе, это не более чем grammatische Fabelei — экзегетическое фантазирование. См.: [Гарбе, 1892, с. 83].

[4] Prasanna. В критическом издании, как и в пунском, prakāśa — «светлый», «прозрачный», «проявляющий» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 144; Вачаспати Мишра, 1965, с. 120].

Карика 39

[1] Хотя может показаться, что полуматериальное тонкое тело нельзя понимать столь «натуралистично», как то делает Гаудапада, есть основания считать, что комментатор здесь опирается на солидную и древнюю тра-

дицию. Согласно «Юктидипике», виднейший учитель доклассической санкхьи Панчадхикарана следующим образом представлял себе первые стадии пребывания «метаморфозного тела» (vaivartaṃ śarīram) в телесном организме. «...Так у Панчадхикараны „метаморфозное тело" во время совокупления родителей интегрирует „инструментарий" и входит в семя и кровь. Войдя же, растет, [проходя стадии] зародыша и прочие. Когда же развиваются члены и появляется восприимчивость, [оно], выйдя из материнского лона, живет в меру тех добродетельных и недобродетельных [поступков], что были совершены в период восприятия шести совершенств». [Юктидипика, 1962, с. 121]. О «шести совершенствах» см.: [Чакраварти, 1951, с. 284—288]. О Панчадхикаране см. выше.

[2] Представление о шестислойном теле относится к числу весьма древних. Согласно индийской медицинской традиции, три первых из названных компонентов тела наследуются от матери, три последних — от отца.

[3] Adharmavašāt. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 31]. Чтение в издании Т. Майнкара karmavašāt [Гаудапада, 1964, с. 106] не представляется адекватным, так как не обеспечивает противопоставления тем благим последствиям добродетели, о которых идет речь в той же фразе.

[4] В тексте: ...sūkṣmāḥ sūkṣmadehāḥ parikalpitāḥ.

Карика 40

[1] В издании Г. Майнкара после «перманентного» стоит nityam [Гаудапада, 1964, с. 108], что в данном контексте целесообразно интерпретировать как «перманентное — устойчивое». В издании Г. Вильсона niyatam просто опущено, и фраза начинается с Nityam... [Гаудапада, 1837, с. 32].

[2] О периоде мирового «растворения» (pralayakāle) см. примеч. 2 к карике 10.

Карика 41

[1] Гаудапада подразумевает здесь субтильные эссенции материального тела, которые занимают как бы промежуточное место между «доматериальным» тонким телом и обычным «грубым» телом. Таким образом, он признает три разновидности тел, о чем пишет и Т. Майнкар, правомерно сопоставляющий это воззрение с соответствующими представлениями гностиков. См.: [Гаудапада, 1964, с. 112—113].

[2] Есть все основания полагать, что Вачаспати Мишра намекает на известные попытки в истории доклассической санкхьи устранить тонкое тело как посредника между «инструментарием» и обычными телами.

Уже отмечалась засвидетельствованная в «Юктидипике» концепция Патанджали-санкхьяика, согласно которой тонкое тело, сопровождающее

Пурушу в трансмиграции, не одно; имеет место безначальная серия сменяющих друг друга тонких тел (подобно серии сменяющих друг друга агрегатов скандх, создающих впечатление континуальности в существовании индивида, согласно буддизму). От этой концепции оставался лишь один шаг до устранения тонкого тела, который и сделал Виндхьявасин, вероятно, старший современник Ишваракришны. См. выше «Школы предклассической санкхьи». Нет сомнения, что Вачаспати Мишра, хорошо изучивший «Юктидипику» (см. Введение), продолжает защиту «ортодоксальной» санкхьи перед лицом «диссидентских» предшественников Ишваракришны, которые и в этом вопросе, как и в других, находили приверженцев своих воззрений и в классический период.

[3] Pratyutpannatanmātravattve sati buddhyāditvāt. Тот же вариант в бенаресских изданиях с небольшой поправкой: ...pañcatanmātravattve [Вачаспати Мишра, 1921, с. 429; Вачаспати Мишра, 1937, с. 152]. В варианте критического и пунского изданий: ...buddhyādisattvāt акцентируется внимание на том, что сущность интеллекта-буддхи и других компонентов такова, что они могут функционировать лишь при указанном здесь условии. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 148; Вачаспати Мишра, 1965, с. 125]. С логической точки зрения в представленном усеченном силлогизме имеется ошибка в аргументе, известная под названием садхья-сама («равное доказываемому»). См. примеч. 9 к карике 9. А именно, тезис силлогизма обосновывается посредством аргумента (2), не отличного от того, что и требуется обосновать. Единственная возможность избавить Вачаспати Мишру от выдвинутого нами «обвинения» — предположить, что он в (2) вводит все же некую новую характеристику интеллекта и других начал «инструментария», подчеркивая их отличность от Интеллекта и т. д. как макрокосмических начал. Но и в этом случае его силлогизм все же сохраняет немалую уязвимость в глазах оппонента (уже реального, не абстрактного).

[4] Цитируется стих из эпизода «Сказание о Савитри» третьей книги «Махабхараты», в котором описывается, как бог смерти Яма отнимает жизнь у Сатьявана, супруга прекрасной царевны мадров Савитри, дочери царя Ашвапати (Мбх. III.281.14—18). Представление о душе как человечке величиной с палец впервые зафиксировано в Упанишадах. См.: [Махабхарата, 1987, с. 703—704]. В своем ведантистском сочинении Вачаспати Мишра цитирует этот стих как свидетельство об «индивидуальной душе» (дживатман) [Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 229].

[5] Обычно эта этимология применяется (начиная еще с древней «Нирукты» Яски) к объяснению значения слова, означающего Пурушу.

Карика 42

[1] Комментатор следует терминологической двузначности, без труда обнаруживаемой в тексте Ишваракришны. Если в карике 41 liṅga означает «инструментарий», опирающийся на субтильные телесные структуры, то

в настоящей карике — уже тонкое тело (включающее «инструментарий» и танматры). В итоге Гаудапада также обозначает одним термином и то и другое в комментарии к настоящей карике. В связи с неоднозначностью термина liṅga см.: [Уэльден, 1910].

[2] Вероятно, Гаудапада подразумевает под танматрами скорее атомы в понимании вайшешиков, чем атомы воспринимаемости по букве и в духе философии санкхьи.

[3] Vidūṣaka. Имеется в виду постоянный персонаж индийской драмы — шут, по происхождению брахман. Архаичные мифоритуальные истоки этого персонажа (эквивалентного в конечном счете ведийскому божеству Варуне) посвящена специальная монография крупного голландского индолога Ф. Б. Кейпера. См.: [Кейпер, 1979].

[4] О шестислойном теле см. истолкования комментаторов к карике 38.

[5] В отличие от Гаудапады Вачаспати Мишра считает необходимым провести терминологическую дифференциацию части («инструментарий») и целого (тонкое тело) и обозначает второе как sūkṣma-śarīra (в противоположность liṅga, которое он оставляет как обозначение «инструментария»).

[6] Ватса (пал. Вамса) — одна из 16 «великих стран» (махаджанапада) Индии, которые упоминаются в буддийской литературе. Ее столица Каушамби, лежавшая на берегу Ганга, была одним из ведущих центров древнеиндийской городской цивилизации.

[7] Цитируется «Вайю-пурана» 49.182. Та же цитата дается Вачаспати Мишрой в «Таттва-вайшаради» (IV.13), где обсуждаются различные уровни манифестации трех гун. См.: [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 166].

Карика 43

[1] О возникновении начальных положительных диспозиций сознания вместе с мудрецом Капилой см. комментарий Гаудапады к карике 1.

[2] В бенаресских и пунском изданиях фраза завершается словами: puruṣasya jātasyottarakāladevatārādhanādinotpannaḥ («и реализующиеся после рождения человека посредством почитания богов и прочих [средств]») [Вачаспати Мишра, 1921, с. 431—432; Вачаспати Мишра, 1937, с. 153; Вачаспати Мишра, 1965, с. 128].

[3] Таким образом, Вачаспати Мишра признает не три ступени диспозиций сознания, как Ишваракришна, но только две: «природные» и «приобретаемые». Здесь он опирается на классификацию диспозиций сознания, предлагаемую Панчадхикараной, с которой имел возможность ознакомиться по хорошо изученной им «Юктидипике». Ишваракришна фактически редуцировал пятеричную классификацию диспозиций сознания у Панчадхикараны до трех видов первого рода, так как его «имманентные», «природные» и «приобретаемые» диспозиции сознания соответствуют

«идентичному-началу мира» (tattvasama), «имманентным» (sāṃsiddhika) и «приобретенным» (ābhiṣyandika). «Производные» же были им опущены, видимо, по той причине, что он счел их неотличными от «приобретенных», а его «природные» диспозиции соответствуют «внутренним» Панчадхикараны, ибо и они демонстрируются как состояния менталитета великого риши Капилы (см. выше). Вачаспати Мишра также «сократил» классификацию Панчадхикараны, но с той разницей, что если Ишваракришна элиминировал первый род диспозиций сознания, то его комментатор, сохранив два рода, «срезал» их видовые различия.

[4] Комментатор имеет в виду, что и не-добродетель и т. д. бывают и природные и благоприобретенные. Из этого допущения следует весьма характерные для индийского религиозного менталитета ограничения, налагаемые на свободу воли, а потому и на нравственную ответственность человека. В самом деле, если добродетель может быть «природной», как и «не-добродетель», то это серьезно ставит под вопрос необходимость, нравственного действия с одной стороны, и возможность его — с другой.

Карика 44

[1] Вероятно, тонкое тело (которое есть продукт Пракрити) именуется «Высшим Атманом» как бы контекстно — потому, что по его устранении «Высший Атман» может реализовать себя полностью.

[2] Стих производит впечатление гномического, хотя и не цитируется у других комментаторов. Тема трех указанных видов зависимости намечена в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам», где, в частности, указывается, что «изоляции» достигают по разрушении этих уз (I. 24). См.: [Вьяса, 1963, с. 24].

[3] Bhūtale. Критическое издание дает sutāle — имеется в виду один из семи подземных миров. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 150]. Бенаресское и пунское чтения соответствуют чтению критического издания: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 433; Вачаспати Мишра, 1937, с. 154; Вачаспати Мишра, 1965, с. 129].

[4] Цитируемое полустишие:

Vevekakhyātipariyyantaṃ jñeyaṃ prakṛticeṣṭitam. Критическое издание дает: ...vihitaṃ cittaceṣṭitam («назначена деятельность менталитета») [Вачаспати Мишра, 1967, с. 150]. Источник цитаты выявить не удалось.

[5] Источник цитаты выявить не удалось.

[6] Цитируемое полустишие:

Daśa manvantarāṇīha tiṣṭhantyavyatktacintakāḥ. Согласно критическому изданию речь идет о погруженных мыслью не в Прадхану, но в индрии: ...indriyacintakāḥ [Вачаспати Мишра, 1967, с. 130]. То же чтение дают бенаресские издания и пунское [Вачаспати Мишра, 1921, с. 434; Вачаспати Мишра, 1937, с. 155; Вачаспати Мишра, 1965, с. 130]. Это чтение

представляется более логичным, так как предполагает восходящую прогрессию *на основании иерархии космических начал: индрии — материальные первоэлементы — Эготизм — Интеллект.* Те же стихи цитируются Вачаспати Мишрой в его субкомментариях к сутрам йоги и веданты [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 22; Бхамати, 1880, с. 599]. Несмотря на то что философ ссылается в первом из названных текстов на «Вайю-пурану», в данном памятнике эти стихи не обнаруживаются. Потому, вероятно, не совсем случайно, что в субкомментарии к сутрам веданты он ссылается просто на смрити.

Карика 45

[1] Модель «восьми пракрити» хорошо известна из древней, прежде всего эпической санкхьи. Подробнее см.: [Джонстон, 1937, с. 82—84].

[2] В издании Т. Майнкара между словами «снова» и «раджасичная страсть» вставлено: saṃsarati. Tathā yo'yam... [Гаудапада, 1964, с. 120]. В таком случае пассаж должен быть переведен: «После этого [погруженный в Пракрити] снова перевоплощается. Что же касается раджасичной страсти...» Тот же вариант дает издание Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 35].

[3] Эти сверхспособности были классифицированы в комментарии к карике 22.

[4] Prakṛtikāryyamahadahaṅkārabhūtendriyāṇi gṛhyante. Чтение нельзя признать особенно удачным, так как в «класс Пракрити» включаются только ее следствия, но не она сама. Этот дефект «исправляется» в критическом издании: prakṛtimahadahaṃkārabhūtendriyāṇi... [Вачаспати Мишра, 1967, с. 152]. Бенаресские и пунское издания дают то же чтение, *что и критическое* [*Вачаспати Мишра*, 1921, *с.* 434; *Вачаспати Мишра*, 1937, с. 156; Вачаспати Мишра, 1965, с. 131].

[5] Здесь вновь проявляется непреодолимое желание «стать как боги», которое мы уже обнаружили при подробном описании «сверхспособностей».

Карика 46

[1] В тексте: ānanditendriyaḥ.

[2] Комментатор осмысляет происхождение слова «ментальный» — pratyaya от глагола $\sqrt{\text{i}}$ + prati.

[3] Ašaktirapi karaṇavaikalyahetukā... В критическом издании: karaṇavaikalyahetur... См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 152]. То же чтение дают бенаресские издания [Вачаспати Мишра, 1921, с. 435; Вачаспати Мишра, 1937, с. 157.

[4] Данная трактовка взаимоотношения гун не совсем привычная, поскольку «превосходство» одной из них обязательно означает ущербность

двух других, так что только одна ущербной быть не может. Вероятно, Вачаспати Мишра имеет в виду что-то не совсем тривиальное, но догадаться, что именно, не очень просто.

Карика 47

[1] В издании Т. Майнкара (как и Г. Вильсона) эта фраза завершает комментирование предыдущей карики [Гаудапада, 1964, с. 123; Гаудапада, 1837, с. 36]. Очевидно, однако, что распределение материала в нашем издании в данном случае логичнее, ибо в предшествовавшем предложении комментирование карики 46 уже вполне завершилось.

[2] В данном контексте термин ūrdhvasrotas означает не «небожителей», как у Вачаспати Мишры (см. примеч. 16 к карике 4), но «возвысившихся» подвижников.

[3] Asmitā — букв. «яй-ность», «чувство я».

[4] Пятичленная классификация: неведение (avidyā), самость (asmitā), вожделение (rāga), отвращение (dveṣa), привязанность к жизни (abhiniveśa) заимствована из «Йога-сутр» II. 3—9.

[5] Yadavidyayā viparyeṇāvadhāryate vastu... В критическом издании: ...viparyayeṇa kāryate vastu («к вещи, которая обусловливается неведением») снижается точность мысли Вачаспати Мишры, который характеризует действие неведения как акт идентификации, определения вещи, но в некоторой ложной перспективе, по причине которой сама идентификация становится неадекватной.

[6] Схема «пятичленного неведения» представлена уже в древней версии учения санкхьи по «Буддачарите» Ашвагхоши (XII. 33). Воспроизводится эта схема и в средневековом тексте «Таттва-самаса» (12) [Собрание текстов в санкхьи, 1969, с. 13].

Карика 48

[1] В издании Г. Майнкара (как и Г. Вильсона) эта фраза завершает истолкование предыдущей карики [Гаудапада, 1964, с. 125; Гаудапада, 1837, с. 36], и эта композиция изложения представляется более последовательной, ибо введения в истолкование новой карики не должны начинаться в «обещания» будущего изложения.

[2] Pradhānabuddhyahaṃkārapañcatanmātrākhyāsu. В издании Г. Майнкара: pradhānabuddhyahaṅkārapañcatanmātrāṣṭāsu, т. е. подчеркивается, что начал мира, которые могут быть охарактеризованы как «модифицируемые» (ср. карика 3), именно 8; это соответствует древней модели санкхьяиков «восьми пракрити». То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 37]. См. примеч. 1 к карике 45.

Карика 49

[1] И в нашем издании, и в критическом истолковании данной карики начинается с этих слов. В бенаресских и пунском изданиях стиху о дефектах индрий предпосылается пассаж: Indriyabādhasya graho buddhibā dhahetutvena na tvašaktibhedapūrṇatvena... («Дефекты индрий рассматриваются ввиду того, что они суть причины дефектов интеллекта, а не потому, что они независимые виды неспособности»). См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 440; Вачаспати Мишра, 1937, с. 161; Вачаспати Мишра, 1965, с. 137].

[2] Стих, цитируемый комментатором, привлекался до него авторами «Юктидипики» и «Джаямангалы» и воспроизводится в собрании позднесредневековых трактатов по санкхье, в частности, в «Санкхья-таттва-вавечана». См.: [Юктидипика, 1967, с. 129; Санкхья-санграха, 1969, с. 14].

[3] Tathā caikādašahetukatvādekādašadhā buddherašaktirucyate. В критическом издании: Tathā cai'kādašahetutvād...— в результате чего ущербность интеллекта оказывается не следствием, но причиной дефектов индрий, так что причины и следствия снова меняются местами. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 154]. Чтение бенаресских и пунского изданий соответствуют чтению нашего издания. См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 441; Вачаспати Мишра, 1937, с. 162; Вачаспати Мишра, 1965, с. 137].

[4] В тексте: Hetuhetumatorabhedavivakṣayā ca sāmānādhikaraṇyam.

Карика 50

[1] В тексте: Adhyātmani bhavā ādhyātmikāḥ.

2. В тексте: Yathā kaščit prakṛtiṃ vetti tasyāḥ saguṇatvanirguṇatvaṃ ca... Формулировка не совсем понятная, особенно если учитывать бесспорную игру слов, при которой saguṇatva и nirguṇatva вполне могут означать «с гунами» и «без гун» — как Пракрити может быть без гун, если она, по определению, не что иное, как состояние баланса гун? Единственный приемлемый вариант объяснения заключается, на наш взгляд, в том, чтобы допустить, что речь идет о познании Пракрити с производными от нее 23 космическими началами и о познании ее отдельно от них.

[3] Гаудапада ссылается на 9 технических названий указанных подвидов удовлетворенности, которые располагаются в последовательности: aṃbha, salila, ogha, vṛṣṭi, sutamaḥ, pāra, sunetra, nārīka, anuttamāmbhāsika. Своей ссылкой на традицию санкхьи он побуждает искать приводимую им номенклатуру этих метафорических названий в предшествующих ему комментариях к СК. И в самом деле, она обнаруживается, по крайней мере, в двух дошедших до нас древних нормативных комментариях. Приведенные названия вместе с «отрицаниями» («вода» — «не-вода», «волна» — «не-волна», «течение» — «не-течение» и т. д.) представлены (с вариациями) в указанной последовательности в «Санкхья-саптати-вритти», а также, исходя

из реконструкций М. Такакусу, в комментарии Парамартхи. Японский ученый предлагает и весьма «провоцирующий» перевод этих терминов как означающих различные модусы воды: eau lubrifiante, eau mouvante, eau courante, eau de lac, eau bien entrée, eau facile à traverser, eau qui jaillit bien, eau transparente, eau excellente et pure. См.: [Парамартха, 1904, с. 1038; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 65]. Есть все основания полагать, что тот же перечень должен был воспроизводиться и в «Санкхья-вритти», однако на соответствующий пассаж приходится, к сожалению, наиболее крупная лакуна в ее единственной рукописи. Семантика этой терминологии (как и сопоставление ее различий у основных комментаторов) специально исследуется Дж. Ларсоном. См.: EIPh, т. 4, с. 631—634.

[4] В тексте: Yā tu pravrajyā'pi sadyonirvāṇadeti...

[5] Megha. Критическое издание дает ogha, «поток» [Вачаспати Мишра, 1967, с. 156]. Пунское чтение соответствует чтению нашего издания, бенаресские — критического. См.: [Вачаспати Мишра, 1965, с. 140; Вачаспати Мишра, 1921, с. 444; Вачаспати Мишра, 1937, с. 164].

[6] Комментатор осмысляет происхождение слова «устраненность» (uparamā) от глагола $\sqrt{\text{r}}$.am + upa.

[7] В тексте непереводимое чисто грамматическое истолкование: ...viṣayā-duparāmo viṣayoparāmaḥ.

[8] Стих производит впечатление популярной дидактической сентенции.

[9] Вачаспати Мишра дает перечень разновидностей удовлетворенности, несколько отличный от представленного у Гаудапады.

	Гаудапада	Вачаспати Мишра
1	ambhas	ambhas
2	salila	salila
3	ogha	megha (ogha)
4	vṛṣṭi	vṛṣṭi
5	sutamas	pāra
6	pāra	supara
7	sunetra	pārāpāra
8	nārikā	anuttama-ambhas
9	anuttama-ambhāsika	uttama-ambhas

Сопоставление номенклатуры у Вачаспати Мишры с перечнями в таких комментариях, как «Юктидипика», «Джаямангала», «Матхара-вритти», позволяет предположить, что каждый из комментаторов СК предлагал свой вариант этой номенклатуры, никак не желая следовать предшественникам и желая представить хоть в чем-либо отличный от них вариант.

Карика 51

[1] В тексте: tattvajñānam, что можно понимать в двух смыслах (второй указан в скобках).

[2] В издании Т. Майнкара после этих слов стоит: mokṣaṃ yāti («и обретается освобождение») [Гаудапада, 1964, с. 134].

[3] В тексте: Yathā kaścidbhagavatām... dānenopakṛtya...

[4] Термины, обозначающие 8 достижений, даны в последовательности: tāra, sutāra, tāratāra, pramoda, pramudita, pramodamāna, ramyaka, sadā pramudita, а их «отрицания» — соответственно: a-tāra, a-sutāra, a-tāratāra. Как и в случае с обозначениями разновидностей удовлетворенности, ссылка Гаудапады на «другой текст» ориентирует нас на древние комментарии. В «Санкхья-саптати-вритти» тот же набор названий с очень незначительными «разночтениями»: tārayanta вместо tāratāra и modamāna вместо pramodamāna, и практически идентичная номенклатура должна быть (судя по китайскому переводу) в оригинале комментария Парамартхи. См.: [Парамартха, 1904, с. 1040; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 66].

[5] В критическом издании, а также в бенаресских и в пунском за сказанным стоит: madhyamāstu hetuhetumatyaḥ («срединные же — и причины и следствия»). Из этого видно, сколь чуток был Вачаспати Мишра к моделям мышления санкхьяиков; ср. исчерпанность всех логических возможностей оппозиции «модифицируемое» — «модификация» в карике 3. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 158; Вачаспати Мишра, 1921, с. 444; Вачаспати Мишра, 1937, с. 164; Вачаспати Мишра, 1965, с. 143].

[6] В тексте: ātmavidyāḥ.

[7] Подразумевается, что šabda («слово») означает в карике обучение, т. е. то, что производно от слова и есть результат его усвоения.

[7а] Вероятно, подразумевается, полагает Р. Гарбе, что «изучение» и «обучение» следует понимать как одно, двуединое «достижение» [Гарбе, 1892, с. 611].

[8] Весь пассаж нашего издания от «Но самостоятельное...» до «обретение друзей» опущен и в критическом издании, в издании Р. Л. Бхандари, и в пунском [Вачаспати Мишра, 1967, с. 158; Вачаспати Мишра, 1921, с. 447; Вачаспати Мишра, 1965, с. 144]. В изданиях Х. Шуклы он присутствует, но поставлен в скобки [Вачаспати Мишра, 1937, с. 169].

[9] Комментатор осмысляет возможную связь между словом «чистота» — dāna и глаголом daip šodhane (ср.: Панини. Аштадхьяйи 6.4.68).

[10] Йога-сутры II.26.

[11] Niviḍādeva. В критическом издании опущено (см.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 158]), также в бенаресских и в пунском.

[12] Здесь Вачаспати Мишра полемизирует с автором «Джаямангалы». С истолкованием последнего можно ознакомиться по изданию [Джаямангала, 1926, с. 54—56]. Соперничество знаменитого комментатора именно с автором «Джаямангалы» в известной мере объясняется тем, что тот, хотя и составил комментарий нормативного типа, отличался от своих коллег по этому «жанру» незаурядной теоретичностью (см. выше). Само это соперничество свидетельствует о значительном авторитете «Джаямангалы» в среде санкхьяиков.

[13] Как и в случае с перечнем разновидностей удовлетворенности есть резон сопоставить терминологию Гаудапады и Вачаспати Мишры по порядку классификации достижений:

	Гаудапада	Вачаспати Мишра
1	tāra	tāra
2	sutāra	sutāra
3	tāratāra	tāratāra
4	pramoda	pramoda
5	pramudita	mudita
6	pramodamāna	modamāna
7	ramyaka	ramyaka
8	sadāpramudita	sadāmudita

Карика 52

[1] Гаудапада указывает на возможность сопоставить две классификации диспозиций сознания, представленные соответственно в кариках 22 и 46—51, но сам этого сопоставления не проводит. Не претендуя на то, чтобы выполнить эту работу за него, отметим все же, что достижения «вписываются» в знание, заблуждения — в не-знание, неспособность — в не-способности, а удовлетворенность — частично в устраненность. Сложнее однозначно соотнести со второй классификацией добродетель, не-добродетель, не-устраненность и сверхспособности.

[2] Калькуляция малообъяснимая. В комментарии к карике 40 ясно указывалось на то, что тонкое тело включает интеллект-буддхи, эготизм-аханкару, 11 индрий и танматры, что дает в сумме 18, а не 14 начал; в комментарии к карике 41 субтильные эссенции материальных элементов вполне обособлялись в третье тело — промежуточное между тонким и обычным.

Карика 53

[1] Bhūtādisargaṃ vibhajate. В критическом издании: tanmātrasarga — «миропроявление от танматр» [Вачаспати Мишра, Таттва-каумуди, 1967, с. 160]. Чтение бенаресских и пунского изданий совпадает с чтением нашего [Вачаспати Мишра, 1921, с. 451; Вачаспати Мишра, 1937, с. 172; Вачаспати Мишра, 1965, с. 148].

Карика 54

[1] Каким образом у Гаудапады получаются именно 16 видов, он не указывает. Вероятнее всего, что он насчитывает 1 тонкое тело + 1 род всех диспозиций сознания + 14 видов существ (8 божественного + 1 человеческого + 5 животного, включая неподвижные объекты, происхождения).

[2] Согласно индуистской мифологической космографии существуют семь высших миров (надземных) и семь низших (подземных). Семь первых в порядке восхождения составляют: бхур, бхувар, свар, махар, джанар, тапас и сатья. Последний и подразумевается комментатором, когда он пишет о мире «истины». Вероятно, мир «неба» (dyu) соответствует первому из названных миров.

Карика 55

[1] В тексте: Yanmahadādi liṅgaśarīreṇāvisỳa tatra vyaktī bhavati...

[2] В истолковании данной карики Гаудапада различает тонкое тело — liṅga и перевоплощающееся тело — saṃsāra-śarīra. Вероятно, второе обобщает безначальную «серию» тех физических тел, где локализуется первое и которая «устранится» после его устранения.

[3] Здесь нельзя не вспомнить об истолковании Вьясой той сутры Патанджали, в которой характеризуется привязанность к жизни (II. 9): «У каждого живого существа неизменно возникает желание собственного [существования]: „Да не перестану быть! Да буду я!" И это желание было бы невозможно, если бы не был испытан [опыт] смерти». Это толкование Вьясы комментируется Вачаспати Мишрой в «Таттва-вайшаради» [Вьяса, 1963, с. 58].

[4] Объясняется значение предлога ā в обороте: ā vinivṛtteḥ; следует отметить, что второе толкование, предложенное комментатором, больше соответствует смыслу карики, чем первое.

Карика 56

[1] Комментатор осмысляет происхождение слова ārambha — букв. «начинание», от глагола $\sqrt{\text{rabh}} + \bar{\text{a}}$ («начинаться»).

[2] Возможно, что Вачаспати Мишра в данном случае адаптируется к представлению о персональном божестве Ишваре, сложившемуся в системе йоги, родственной санкхье. Хорошо известно, что в «Йога-сутрах» Ишвара определяется лишь как особый Пуруша, отличный от других отнюдь не способностью быть мировым демиургом, но тем, что он «не затрагиваем аффектами, кармами, их вызреванием и скрытыми интенциями» (I. 24). Рассмотрение Ишвары как пассивного созерцателя закономерно в мышлении санкхьи-йоги: любая активность здесь переведена в ведомство трех гун, а духовное начало полностью деперсонализировано.

Карика 57

[1] Аргументы Вачаспати Мишры против Ишвары отражают ограниченные возможности религиозного рационализма, который, не зная света Откровения, применяет к Божеству чисто человеческие критерии эгоизма

или альтруизма, не будучи в состоянии представить, например, возможность такой интенции при создании мира, как желание дать жизнь, бытие кому-то еще без какой-либо корыстной мотивации, по одной только «благодати преисполняющей». В этом же пассаже значительно снижается и образ человека, ибо ему не предоставляется такой возможности свободной воли, которая сама привела бы его к страданию. Интереснее, однако, что в своем комментарии к текстам ньяи «протей» Вачаспати Мишра столь же старательно опровергает возражения «атеиста», как в данном случае пытается отстаивать его тезисы. А именно, он добросовестно защищает Ишвару от обвинения в том, что он заставляет людей страдать, а также от возражений скептика, сомневающегося в том, что агентом миросозидания может быть бестелесное существо. См.: [Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926, с. 595—596].

Карика 58

[1] В тексте: ...pravartate gamanāgamanakriyāsu...

Карика 59

[1] Nṛtyāni. В издании Т. Майнкара vṛttāni... «произведения», «постановки» [Гаудапада, 1964, с. 149]. То же чтение в издании Г. Вильсона [Гаудапада, 1837, с. 43].

[2] Подразумевается śṛṅgāra — первая из рас (rasa), поэтических эмоций, вызываемых в аудитории различными сценическими средствами,— одно из ключевых понятий индийской эстетики. Можно предполагать, что первоначально «раса» (букв. «вкус») в древних театральных руководствах означала нечто вроде единого эмоционального тона, сообщаемого сценическому представлению такими факторами, как изображаемая ситуация, мимика, костюм и т. д. Различалось восемь основных рас, соответствующих любви, скорби, смеху, гневу, героическому воодушевлению, страху, удивлению и отвращению (иногда добавлялась и девятая раса). Подробнее см.: [Анандавардхана, 1974, с. 34—39].

Карика 60

[1] В тексте Ишваракришны:

Nānāvidhairupāyairupakāriṇyanupakāriṇaḥ puṃsaḥ

Guṇavatyaguṇasya satastasyārthamapārthakaṃ carati.

В стихе обнаруживаются сразу несколько поэтических двузначностей, свидетельствующих о высоком стиле автора канонического текста санкхьи. Puṃs означает прежде всего Пурушу, но также и просто «мужа», что вполне соответствует эросу санкхьи; guṇavatī и aguṇa означают «добродс-

тельную» Пракрити и «недобродетельного» Пурушу, но содержат бесспорный намек и на то, что она «гунная», а он «не-гунный»; наконец, sat означает, что Пуруша считается «сущим»; в то же время Ишваракришна называет его и «благим», вопреки его «неблагодарности» по отношению к Пракрити. Подобные пассажи и позволили классику санскритологии А. Барту обоснованно назвать СК перлом не только санкхьи, но и всей схоластической философии Индии. См.: [Винтерниц, т. 3, 1985, с. 546—547].

[2] Заключительная фраза истолкования Гаудапады относится по изданию Т. Майнкара к началу комментирования следующей карики [Гаудапада, 1964, с. 152], и это более логично, так как при завершении комментирования карики подобная фраза представляется малоуместной.

Карика 61

[1] Этот стих, известный по «Махабхарате» (III.31.27) и отражающий ироническое отношение к теистическому мировоззрению, приводится с незначительными разночтениями в комментарии Парамартхи, а также в «Санкхья-саптати-вритти» (в «Санкхья-вритти» он опущен, согласно верному предположению Э. Соломон, по вине переписчика) и воспроизводится в комментарии Матхары. В «Джаямангале» читается только первое полустишие — в толковании к карике 31 и 55 [Джаямангала, 1926, с. 38, 59]. См.: [Парамартха, 1904, с. 1050; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 72; Матхара, 1922, с. 75]. Тот же стих цитируется в ведантистском сочинении Вачаспати Мишры [Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880, с. 500].

[2] Данный гномический стих, выражающий кредо свабхававадинов, считающих, что все происходит само собой, «по собственной природе» (svabhāva), цитируется в двух, по крайней мере, древних комментариях — у Парамартхи и в «Санкхья-саптати-вритти». В комментарии Матхары он звучит несколько по-иному:

Кем гуси сделаны белыми, а попугаи зелеными?

Другой причины помимо собственной природы нет. См.: [Парамартха, 1904, с. 1050; Санкхья-саптати-вритти, 1973, с. 72; Матхара, 1922, с. 75]. Доктрина «собственной природы» весьма древняя и восходит к наследию адживиков. См.: [Баруа, 1921, с. 399].

[3] Этот гномический стих, известный по «Махабхарате» и выражающий кредо сторонников учения о времени как причине мира, представлен с разночтениями во всех трех древних комментариях и воспроизводится у Матхары. Чтение в «Санкхья-вритти» и у Гаудапады идентично (версия Мбх. XI.2.24). «Санкхья-саптати-вритти» и Матхара дают вариант (другая версия «Махабхараты»):

Время производит существа и время их уничтожает,

Время бодрствует, когда [все] спят, потому время — причина. См.:

[Санкхья-вритти, 1974, с. 60; Санкхья-саптати-вритти, 1974, с. 73; Матхара, 1922, с. 76]. Учение о времени как причине мира относится к весьма древним «неортодоксальным» учениям. Оно уже учитывается и критикуется (наряду с другими) в «Шветашватара-упанишаде» (I.2). Позднее с его критикой выступит буддист Ашвагхоша (Саундарананда XVI.7). Неоднократно оно приводится в дидактических книгах «Махабхараты», где приписывается демонам-асурам. Например, целый гимн бездонному океану времени, уносящему все существа, воспевает демон Бали (XII.215—217). Частичное признание kāla-vāda получает и в древней санкхье, например, в учении, приписываемом Асита Дэвале, который утверждает, что Время, побуждаемое собственной природой, созидает все существа (Мбх. XII.267.4—5). Есть основания полагать, что мы имеем дело с одной из концепций в широком континууме «диссидентских» учений шраманской эпохи. Этому не противоречит тот факт, что истоки «культа Времени» восходят еще к поздневедийской культуре (ср. Атхарведа XIX. 53, 54).

[4] Явный выход древних комментариев и Гаудапады при истолковании настоящей карики за ее смысловые границы, в область обоснования несостоятельности учений, альтернативных санкхье, привело некоторых индологов (например Б. Тилака) к предположению, что эти комментаторы знали недостающую карику, которую можно даже реконструировать. См.: [Гаудапада, 1964, с. 30].

[5] В издании Т. Майнкара эта фраза изменена таким образом, что вводит истолкование следующей карики. См.: [Гаудапада, 1964, с. 155].

[6] В тексте: iti yāvat asūryyaṃpašyā hi kulavadhūḥ atimandākṣamantharā pramādādvigalitasicayāñcalā cedālokyate parapuruṣeṇa tadāsau tathā prayatate apramattāṃ yathaināṃ puruṣāntarāṇi na punaḥ pašyanti...

Карика 62

[1] Iti vyapadišyate yena saṃsāritvaṃ vidyate. В издании Т. Майнкара: ...yena saṃsāritvaṃ na vidyate [Гаудапада, 1964, с. 153] («благодаря чему природа перевоплощения не познается»), и этот вариант четче выражает установку санкхьи (*тот же вариант в издании Г. Вильсона* [Гаудапада, 1837, с. 45]).

[2] Стих цитировался уже в комментарии Гаудапады к карике 44.

[3] В тексте: abhyupagacchannapākaroti.

[4] Сравнение заимствовано из «Йога-бхашьи» Вьясы, который пишет о том, что хотя остаточные впечатления, приносящие плоды в отдаленном времени, а также аффекты и кармы локализуются, собственно, в умеманасе, они приписываются Пуруше, подобно тому как победа и поражение воинов — их господину. См.: [Вьяса, 1963, с. 24].

Карика 63

[1] Нельзя не вспомнить о карике 21, синтаксис которой позволял выявить две задачи участвующих в контакте первоначал: видение Пуруши и «устраненность» Прадханы. Настоящая карика позволяет, на наш взгляд,

уточнить понимание и той (речь могла идти об устраненности Прадханы ради Пуруши).

Карика 64

[1] В изданиях Т. Майнкара и Г. Вильсона эта фраза дополняется словами: ahaṃkārarahitamapariśeṣam («полное — лишенное самости») [Гаудапада, 1964, с. 159; Гаудапада, 1837, с. 46].

[2] Та же цитата, притом снова приписываемая «внешним», под которыми следует понимать скорее всего буддистов, приводится Вачаспати Мишрой в субкомментарии к сутрам йоги, где он констатирует интенциональную направленность мысли на объекты «как они есть» (I.50). См.: [Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963, с. 48].

[3] Р. Гарбе усматривает здесь указание на участие форм этих глаголов в описательном плюсквамперфекте и подвергает цитату критике [Гарбе, 1892, с. 105]. Составители пунского издания видят источник цитаты в сочинении «Сиддханта-каумуди» («Лунный свет доктрины»), но это явный анахронизм, так как названный грамматический компендий был создан уже много позднее Вачаспати Мишры.

Карика 65

[1] Saptarūpāṇi nivartante. То же чтение в бенаресских и пунском изданиях. В критическом издании: ṣaḍrūpāṇi nivartante, т. е. речь идет только о шести формах, что, конечно, совершенно нерелевантно ввиду того, что из 8 модусов интеллекта-буддхи исключается в данном случае только один — знание. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 172].

Карика 66

[1] Гаудапада, вероятно, хочет сказать, что при допущении множественности первопричин мира невозможно было бы говорить о его сущностном единообразии (которое в санкхье осмысляется через «пропитанность» мира тремя гунными состояниями).

[2] Говоря о границе между Пурушей и гунами, Гаудапада правомерно подчеркивает, что в санкхье на конечном, ноуменальном уровне единственную оппозицию Пуруше составляют именно гуны, а не Пракрити (последняя является лишь их состоянием).

[3] В тексте: yogyatā ca saṃyogaḥ.

[4] Mamaite. По версии критического издания, заблуждающийся рассуждает: «mamaitat — «Это — мое». То же чтение дает и пунское издание. См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 172; Вачаспати Мишра, 1965, с. 167]. Чтение Р. Ш. Бхандари соответствует критическому изданию, Х. Шуклы — нашему. См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 510; Вачаспати Мишра, 1937, с. 188].

Карика 67

[1] В изданиях Т. Майнкара и Г. Вильсона эта часть сложноподчиненного предложения дополняется словами: saṃyakjñānam («правильное знание») [Гаудапада, 1964, с. 164; Гаудапада, 1837, с. 47].

[2] Чтение нашего издания karmmāšayaprracakṣaya представляется испорченным. Значительно естественнее то, что предлагается в критическом, а также в бенаресских и пунском изданиях: āšayaprracayo [Вачаспати Мишра, 1967, с. 172; Вачаспати Мишра, 1921, с. 511; Вачаспати Мишра, 1937, с. 189; Вачаспати Мишра, 1965, с. 168].

[3] Употреблен термин kleša, хорошо апробированный в литературе йога-даршаны: ср.: Йога-сутры I.24, II.3, III.12, IV.28, 30. При переводе данного термина руководствуемся его этимологией, значением $\sqrt{\text{kliš}}$. Пять «болезней» соответствуют пяти стадиям заблуждения в санкхье. См.: СК 47—48.

[4] В тексте: cakraṃ vegākhyaṣaṃskāravašāt bhramat. Об инерции-санскаре и ее виде — vegā в связи с натурфилософией вайшешики см.: [Лысенко, 1986, с. 33—39].

[5] Kālaparipākavašāt. Критическое издание дает чтение: kālapariṇāmāt («в силу временных трансформаций»). См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 174]. Бенаресские и пунское чтение соответствуют чтению нашего издания. См.: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 512; Вачаспати Мишра, 1937, с. 189; Вачаспати Мишра, 1965, с. 169].

[6] См.: Чхандогья-упанишада (VI.14.2).

Карика 68

[1] В этой карике нельзя не видеть даже лексическую перекличку с карикой 1, где обещаемое санкхье противодействие страданиям определялось теми же характеристиками: aikāntika и atyantika.

Карика 69

[1] Здесь Гаудапада последователен в развитии казуальной доктрины санкхьи, связанной с учением о предсуществовании следствия в причине (саткарья-вада). Согласно санкхье, не может быть в реальном смысле *возникновения, бытия и конца чего-то, но только различные уровни* манифестации вещи.

[2] Sthūladhiyāṃ durbodham. В критическом издании: duḥkhabodham («постижимая со страданием»). См.: [Вачаспати Мишра, 1967, с. 174]. Бенаресские и пунское чтения соответствуют чтению нашего издания: [Вачаспати Мишра, 1921, с. 514; Вачаспати Мишра, 1937, с. 190; Вачаспати Мишра, 1965, с. 171].

[3] Yatra в последней части карики: cintyante yatra bhūtānām, как

означающее местный падеж, осмысляется по аналогии с конструкцией carmani dvīpinaṃ hanti. Комментатор хочет сказать, что в обоих случаях местный падеж выполняет функцию дательного.

Карика 70

[1] В тексте карики: tena bahudhā kṛtaṃ tantram. Выражение очень не однозначное и потому никак не позволяет определить, что именно Ишваракришна приписывает Панчашикхе: умножение предметов учения санкхьи, их систематизацию или широкое распространение этого учения в интеллектуальной среде.

Карика 71

[1] В тексте: arāt yātā tattvebhya ityāryā. Обосновывать искусственность этой этимологии, видимо, нужды нет.

Карика 72

[1] О «Шаштитантре» см.: Школы предклассической санкхьи.

[2] После создания СК в традиции санкхьи возникла устойчивая потребность учесть это замечание, пока в средневековье и в самом деле не появились (разумеется, от лица самого риши Капилы) сутры санкхьи, где «недостающие» в сочинении Ишваракришны иллюстративные истории (модели для медитации) и полемический раздел были выделены в отдельные книги «Санкхья-сутры» (IV; V).

[3] Цитируемые стихи представлены в вводном разделе «Юктидипики» (ст. 10—12), что позволило Р. Пандее, издателю критического текста этого комментария, отождествить «Раджа-варттику» с «Юктидипикой» и предположить, что последняя была комментарием некоего Раджи («Царь»). См.: [Юктидипика, 1967, с. XIV]. Десять основных топиков цитируются в стихе, который автор «Джаямангалы» приписывает некоему составителю «Выжимок из учения санкхьи». См.: [Джаямангала, 1926, с. 56].

[4] В тексте: sthiti. Имеется в виду градация устойчивости тонкого и физического тел, о которой шла речь в карике 39.

[5] Вачаспати Мишра назван здесь комментатором всех шести систем не совсем корректно, так как он не писал текстов в традиции вайшешики, а мимансу обогатил не комментариями, а отдельным трактатом («Ньяя-кандали»). Скорее всего данный колофон не принадлежит самому философу, но возник в процессе филиации его текста в индийской философской традиции.

ТЕКСТ «САНКХЬЯ-КАРИКИ» С РАЗНОЧТЕНИЯМИ

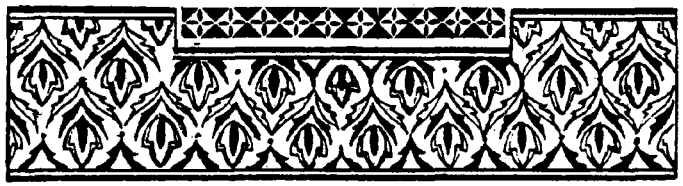
Duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhi(apa)ghātake hetau
Dṛṣṭe sā'pārthā cennaikāntātyantato'bhāvāt (1)
Dṛṣṭavadānuśravikaḥ sa hyaviśuddhikṣayā'tiśayayuktaḥ
Tadviparītaḥ śreyān vyaktāvyaktajñavijñānāt (2)
Mūlaprakṛtiravikṛtirmahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta
Ṣodāśakastu vikāro na prakṛtirna vikṛtiḥ puruṣaḥ (3)
Dṛṣṭamanumānamāptavacanaṃ ca sarvapramāṇasiddhatvāt
Trividhaṃ pramāṇamiṣṭaṃ prameyasiddhiḥ pramāṇāddhi (4)
Prativiṣayā'dhyavasāyo dṛṣṭaṃ trividhamanumānamākhyātam
Talliṅgaliṅgipūrvakamāptaśrutirāptavacanaṃ ca(tu) (5)
Sāmānyatastu dṛṣṭādatīndriyāṇāṃ prasiddhir(pratītir)anumānāt
Tasmādapi cā'siddhaṃ parokṣamāptāgamāt siddham (6)
Atidūrāt sāmīpyādindriyaghātānmano'navasthānāt
Saukṣmyāt vyavadhānādabhibhavāt samānā'bhihārācca (7)
Saukṣmyāttadanupalabdhirnā'bhāvāt kāryatastadupalabdhiḥ(eḥ)
Mahadādi tacca kāryaṃ prakṛtivirūpaṃ sarūpaṃ ca (8)
Asadakaraṇādupādānagrahaṇāt sarvasaṃbhāvā'bhāvāt
Śaktasya śakyakaraṇāt kāraṇabhāvācca satkāryam (9)
Hetumadanityamavyāpi sakriyamanekamāśritaṃ liṅgam
Sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktam viparītamavyaktam (10)
Triguṇamaviveki viṣayaḥ sāmānyamacetanaṃ prasavadharmi
Vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītastathā ca pumān (11)
Prītyaprītiviṣādātmakaḥ prakāśapravṛttiniyamārthāḥ
Anyo'nyā'bhibhāvāśrayajanananamithunavṛttayaśca guṇāḥ (12)
Sattvaṃ laghu prakāśakamiṣṭamupaṣṭambhakaṃ calam ca rajaḥ
Guru varaṇakameva tamaḥ pradīpavaccā'rthato vṛttiḥ (13)
Avivekyādiḥ siddhastraiguṇyāt tadviparyayā'bhāvāt
Kāraṇaguṇātmakatvāt kāryasyā'vyaktamapi siddham (14)
Bhedānāṃ parimāṇāt samanvayāt śaktitaḥ pravṛttešca
Kāraṇakāryavibhāgādavibhāgād vaiśvarūpyasya (15)

Kāraṇamastyavyaktaṃ pravartate triguṇataḥ samudayācca
Pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇāśrayāviśeṣāt (16)
Saṃghātaparārthatvāt triguṇādiviparyayādadhiṣṭhānāt
Puruṣo'sti bhoktṛbhāvāt kaivalyārthaṃ pravṛttešca (17)
Janmamaraṇakaraṇānāṃ pratiniyamādayugapat pravṛttešca
Puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyayāccaiva (18)
Tasmācca viparyāsāt siddhaṃ sākṣitvamasya puruṣasya
Kaivalyaṃ mādhyasthyaṃ draṣṭṛtvamakartṛbhāvašca (19)
Tasmāt tatsaṃyogādacetanaṃ cetanāvadiva liṅgam
Guṇakartṛtve ca tathā karteva bhavatyudasīnaḥ (20)
Puruṣasya daršanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya
Pañgvandhavadubhayorapi saṃyogastatkṛtaḥ sargaḥ (21)
Prakṛtermahāṃstato'haṅkārastasmād gaṇašca ṣoḍašakaḥ
Tasmādapi ṣoḍašakāt pañcabhyaḥ pañca bhūtāni (22)
Adhyavasāyo buddhirdharmo jñānaṃ virāga aišvaryam
Sāttvikametad rūpaṃ tāmasamasmād viparyastam (23)
Abhimāno'haṅkārastasmād dvividhaḥ pravartate sargaḥ
Ekādašakašca gaṇastanmātra(ḥ) pañcakašcaiva (24)
Sāttvika ekādašakaḥ pravartate vaikṛtādahaṅkārāt
Bhūtādes tanmātraḥ sa tāmasastaijasādubhayam (25)
Buddhīndriyāṇi cakṣuḥšrotraghrāṇarasanasparšanakāni(nāsikākhyāni)
Vākpāṇipādapāyūpasthān(i) karmendriyāṇyāhuḥ (26)
Ubhayātmakamatra manaḥ saṃkalpakamindriyaṃ ca sādharmyāt
Guṇapariṇāmaviśeṣānnānātvaṃ bāhyabhedāšca (27)
Rūpā(šabdā)diṣu pañcānāmālocanamātramiṣyate vṛttiḥ
Vacanādānaviharaṇotsargānandašca pañcānām (28)
Svālakṣaṇyaṃ vṛttistrayasya saiṣā bhavatyasāmānyā
Sāmānyakāraṇavṛttiḥ prāṇādyā vāyavaḥ pañca (29)
Yugapaccatuṣṭayasya tu vṛttiḥ kramašašca tasya nirdiṣṭā
Dṛṣṭe tathāpyadṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛttiḥ (30)
Svāṃ svāṃ pratipadyante parasparākutahetukāṃ vṛttim
Puruṣārtha eva heturna kenacit kāryate karaṇam (31)
Karaṇaṃ trayodašavidhaṃ tadāharaṇadhāraṇaprakāšakaram
Kāryaṃ ca tasya dašadhāharyaṃ dhāryaṃ prakāšyaṃ ca (32)
Antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ dašadhā bāhyaṃ trayasya viṣayākhyam
Sāmpratakālaṃ bāhyaṃ trikālāmābhyantaraṃ karaṇam (33)
Buddhīndriyāṇi teṣāṃ pañca višeṣā'višeṣaviṣayāṇi
Vāgbhavati šabdaviṣayā šeṣāṇi tu pañcaviṣayāṇi (34)
Sāntaḥkaraṇā buddhiḥ sarvaṃ viṣayamavagāhate yasmāt
Tasmāt trividhaṃ karaṇaṃ dvāri dvārāṇi šeṣāṇi (35)
Ete pradīpakalpāḥ parasparavilakṣaṇā guṇavišeṣāḥ
Kṛtsnaṃ puruṣasyā'rthaṃ prakāšya buddhau prayacchanti (36)
Sarvaṃ pratyupabhogaṃ yasmāt puruṣasya sādhayati biddhiḥ
Saiva ca višinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaraṃ sūkṣmam (37)

Tanmātrāṇyaviśeṣāś tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyaḥ
Ete smṛtā viśeṣāḥ śāntā ghorāśca mūḍhāśca (38)
Sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha prabhūtaistridhā viśeṣāḥ syuḥ
Sūkṣmāsteṣāṃ niyatā mātāpitṛjā nivartante (39)
Pūrvotpannamasaktaṃ niyataṃ mahadādisūkṣmaparyantam
Saṃsarati nirupabhogaṃ bhāvair adhivāsitaṃ liṅgam (40)
Citraṃ yathā''śrayamṛte sthāṇvādibhyo vinā yathā cchayā
Tadvadvinā(')viśeṣair na tiṣṭhati nirāśrayaṃ liṅgam (41)
Puruṣārthahetukamidaṃ nimittanaimittikaprasangena
Prakṛtivibhūtvāyogānnaṭavad vyavatiṣṭhate liṅgam (42)
Sāṃsiddhikāśca bhāvāḥ prākṛtikā vaikṛtikāśca dharmādyāḥ
Dṛṣṭā karaṇāśrayiṇaḥ kāryāśrayinaśca kalalādyāḥ (43)
Dharmeṇa gamanamūrdhvaṃ gamanamadhastād bhavatyadharmeṇa
Jñānena cā'pavargo viparyayādiṣyate bandhaḥ (44)
Vairagyāt prakṛtilayaḥ saṃsāro bhavati rajasādragāt
Aiśvaryādavighāto viparyayāt tadviparyāsaḥ (45)
Eṣa pratyayasargo viparyayā'śaktituṣṭisiddhyākhyaḥ
Guṇavaiṣamyavimardāt tasya ca bhedāstu pañcāśat (46)
Pañca viparyayabhedā bhavantyaśaktiśca karaṇavaikalyāt
Aṣṭāviṃśatibhedā tuṣṭirnavadhā'ṣṭadhā siddhiḥ (47)
Bhedastamaso'ṣṭavidho mohasya ca dašavidho mahāmohaḥ
Tāmisro'ṣṭadašadhā tathā bhavatyandhatāmisraḥ (48)
Ekādašendriyavadhāḥ saha buddhivadhairašaktiruddiṣṭā
Saptadašavadhā buddherviparyayāt tuṣṭisiddhīnām (49)
Ādhyātmikya(kā)ścatasraḥ prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāḥ
Bāhyā viṣayoparamāt pañca nava (+ ca)tuṣṭayo'bhimatāḥ (50).
Ūhaḥ šabdo'dhyahyanaṃ duḥkhavighātastrayaḥ suhṛtprāptiḥ
Dānaṃca siddhayo'ṣṭau siddheḥ pūrvo'ṅkušastrividhaḥ (51)
Na vinā bhāvairliṅgaṃ na vinā liṅgena bhāvanirvṛttiḥ
Liṅgākhyo bhāvākhyastasmād dvividhaḥ pravartate sargaḥ (52)
Aṣṭavikalpo daivastiryagyonašca pañcadhā bhavati
Manuṣyašcaikavidhaḥ samāsato bhautikaḥ sargaḥ (53)
Ūrdhvaṃ sattvaviśālastamoviśālašca mūlataḥ sargaḥ
Madhye rajoviśālo brahmādistambaparyantaḥ (54)
Tatra jarāmaraṇakṛtam duḥkaṃ prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ
Liṅgasyā'vinivṛttestasmād duḥkhaṃ svabhāvena (55)
Ityeṣa prakṛtikṛtau(to) mahadādiviśeṣabhūtaparyantaḥ
Pratipuruṣavimokṣārthaṃ svārtha iva parārtha ārambhaḥ (56)
Vatsavivṛddhinimittaṃ kṣīrasya yathā pravṛttirajñasya
Puruṣavimokṣanimittaṃ tathā pravṛttiḥ pradhānasya (57)
Autsukyanivṛttyarthaṃ yathā kriyāsu pravartate lokaḥ
Puruṣasya vimokṣārthaṃ pravartate tadvadavyaktam (58)
Raṅgasya daršayitvā nivartate nartakī yathā nṛtyāt
Puruṣasya tathātmānaṃ prakāšya vinivartate prakṛtiḥ (59)

Nānāvidhairupāyairupakāriṇyanupakāriṇaḥ puṃsaḥ
Guṇavatyaguṇasya satastasyārhamapārthakaṃ carati (60)
Prakṛteḥ sukumarataraṃ na kiñcidastīti me matir bhavati
Yā dṛṣṭā'smīti punarna daršanamupaiti puruṣasya (60)
Tasmānna badhyate(ddhā)na mucyate nā'pi saṃsarati kašcit
Saṃsarati badhyate mucyate ca nānāšrayā prakṛtiḥ (62)
Rūpaiḥ saptabhireva tu badhnāty ātmānamātmanā prakṛtiḥ
Saiva ca puruṣārthaṃ prati vimocayatyekarūpeṇa (63)
Evaṃ tattvā'bhyāsānnā'smi na me nahamityaparišeṣam
Aviparyayād višuddhaṃ kevalamutpadyate jñānam (64)
Tena nivṛttaprasavāmarthavašāt saptarūpavinivṛttam
Prakṛtiṃ pašyati puruṣaḥ prekṣakavadavasthitaḥ sva(su)sthaḥ (65)
Dṛṣṭā mayetyupekṣaka eko dṛṣṭā'hamityuparamatyanyā
Sati saṃyoge'pi tayoḥ prayojanaṃ nāsti sargasya (66)
Samyagjñānā'dhigamād dharmādīnāmakāraṇaprāptau
Tiṣṭhati saṃskāravašāccakrabhrama(i)vad dhṛtašarīraḥ (67)
Prāpte šarīrabhede caritārthatvāt pradhānavinivṛttau
Aikantikamatyantikamubhayaṃ kaivalyamāpnoti (68)
Puruṣārthajñānamidaṃ guhyaṃ paramarṣiṇā samākhyātam
Sthityutpattipralayāšcintyante yatra bhūtānām (69)
Etatpavitramagryam munirāsuraye'nukampayā pradadau
Āsurirapi pañcašikhāya tena ca bahudhā kṛtaṃ tantram (70)
Šiṣyaparaṃparayā''gatamīšvarakṛṣṇena caitadāryābhiḥ
Saṃkṣiptamāryamatinā saṃyag vijñāya siddhāntam (71)
Saptatyāṃ kila ye'rthāste'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya
Ākhyāyikāvirahitāḥ paravādavivarjitāšcāpi (72)

Текст «Санкхья-карики» дается по чтению комментария Гаудапады, в скобках указаны разночтения по тексту карик в комментарии Вачаспати Миšры.



СЛОВАРЬ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН И РЕАЛИЙ

Аватья — один из персонажей истории санкхья-йоги, известный только по цитируемой в их памятниках беседе с учителем йоги Джайгишавьей о прошлых рождениях.

Аджаташатру — царь Магадхи, сын знаменитого правителя Бимбисары; посредством отцеубийства узурпировал трон; за время правления Аджаташатру территория Магадхи увеличилась в полтора раза, и он одержал победу над своим главным противником — племенной конфедерацией Вриджи.

Асури — по древним и средневековым индуистским преданиям первый ученик основателя санкхьи Капилы; до своего обращения был усердным брахманом, совершавшим многолетние жертвоприношения; лишь по третьему обращению к нему Капилы, который захотел путем передачи ему своего знания «освободить» человечество, оставил обязанности домохозяина и последовал за учителем.

Брахма — персонификация абстрактного абсолюта Брахмана; одно из трех верховных божеств, составляющих тримурти — триаду индуизма (наряду с Вишну и Шивой), в которой он ответствен за периодические миросозидания (а его «компаньоны» — за хранение и разрушение мира); преемник мифологических функций поздневедийского Праджапати. Семь «духовных» сыновей Брахмы — одна из устойчивых моделей организации вторичного индуистского пантеона.

Бхагават — «Господин», «Владыка», устойчивый эпитет Вишну; в качестве обозначения абстрактного божества-демиурга составляет понятие, близкое Ишваре (устойчивый эпитет Шивы).

Водху — персонаж, которому приносятся жертвы в церемонии «насыщения риши» водой (ришитарпана) и ассоциирующийся с традицией санкхьи.

Джайгишавья — «Потомок стремящегося к победе» — известный авторитет древней йоги, которому принадлежит один из наиболее радикальных вариантов решения задачи подавления деятельности внешних чувств; в эпической литературе выступает как учитель практической мудрости, не печалящийся при хуле и не ликующий при похвале.

Индра — глава ведийского пантеона, «ведийский Зевс», бог грома и молнии у индоариев, предводитель воинства богов-дэвов в их перманентной войне с демонами-асурами; победитель грозного демона Вритры, олицетворяющего засуху; уже в раннеиндуистской литературе уступает свои приоритеты группе тримурти. «Мир Индры» (индра-лока) — индуистский парадиз, сварга; «сеть Индры» (индра-джала) — олицетворение иллюзии и мистификации.

Капила — основатель традиции санкхьи, вполне мифологизированный в индуистской, особенно пуранической литературе, где он вводится в круг Вишну (почитается одним из его воплощений, аватар), однако обнаруживающий также элементы образа и какого-то исторического учителя; в «Махабхарате» характеризуется как философ, выступающий против ведийских жертвоприношений (что сближает его с «еретическими» учителями шраманского периода начала V в. до н. э.); санкхьяики приписывают ему создание первоначальной версии доктрины санкхьи, которую он изложил ради освобождения человечества от страданий.

Кришнадвайпаяна — «Черный островитянин», эпитет Вьясы, легендарного составителя «Махабхараты» (в том числе и «Бхагавадгиты»), текстов веданты и Пуран; прозван так за темный цвет кожи и рождение на одном из островов р. Ганг от риши Парашары и прекрасной Сатьявати.

Мадаласа — «Расслабленная от опьянения», дочь знаменитого гандхарва Вишвавасу, впоследствии похищенная демоном-дайтьей Паталакету и ставшая женой царевича Кувалаяшвы.

Ману — «Человек», персонификация человеческого рода и одновременно его прародитель; особой известностью пользуется модель четырнадцати ману — последовательность мифических правителей земли. Периоды Ману исчисляются различно, одно из наиболее известных исчислений дает соответствие ману-юге («эпоха Ману») или 311 040 000 обычным годам.

Панчашикха — по преданиям санкхьяиков, ученик Асури и третий глава традиции санкхьи (от Капилы), видимо, на сей раз уже вполне историческая личность; тексты «Махабхараты» позволяют видеть в его наследии развернутый и комментированный список элементов бытия, рассуждения о способе преодоления страданий, настойчивость в том, что путь санкхьи рассчитан не только на аскетов, но и на мирян; в средневековой литературе можно обнаружить целый корпус фрагментов его учения (прежде всего в связи с софункционированием духовного начала и интеллекта-буддхи), которые, однако, следует считать вторичными и потому можно условно обозначить как корпус псевдо-Панчашикхи.

Парашурама — «Рама с топором», шестое по счету из основных воплощений-аватар Вишну (всего таковых десять), сын брахмана, мудреца-подвижника Джамадагни, убитого воинами-кшатриями; посвятил всю свою жизнь мести кшатриям, коих неоднократно «срезал» своим топором с лица земли; легенда отражает соперничество жречества и аристократии в Индии.

Праджапати — «Господин живых существ», в поздневедийской литературе первобожество, создающее в результате аскетического подвига из своего тела все существа; олицетворение мировой порождающей силы, он постепенно передавал свои атрибуты более абстрактному божеству Брахме (ср. образ Брахма-Праджапати).

Прачетас — «Внимательный», древний мифологический мудрец и законодатель; включался в группу десяти великих риши.

Рудра — «Ревущий», в ведийской литературе персонификация грозы, яростного нрава и гнева и одновременно сил плодородия; один из компонентов (притом основной) «многослойного» образа Шивы (ср.: Рудра-Шива). Согласно одному из мифов, Рудра-Шива должен был принять на свою голову мощный и стремительный поток небесной реки Ганг, которая иначе разрушила бы землю.

Санака — «Древний», в индуистской мифологии один из «духовных» сыновей Брахмы (родились из его ума), советник и компаньон Вишну, обитающий в джанар-локе (пятый из семи высших миров); как и другие из названных ниже «фонетически» близких сыновей Брахмы, считался своеобразным божественным покровителем традиции санкхьи.

Санандана — «Радостный», один из сыновей Брахмы, считавшийся по некоторым легендам предшественником основателя санкхьи Капилы.

Санатана — «Непреходящий», один из сыновей Брахмы, чье имя ассоциируется с эпитетами Брахмы и Вишну.

Санаткумара — «Вечно юный», сын Брахмы, считавшийся прародителем человечества; иногда ассоциируется с шиваитским Скандой и вишнуитским Прадьюмной; был известен и джайнской мифологии как один из двенадцати владык мира.

Сома — одно из основных божеств ведийской мифологии, одноименное галлюциногенному напитку, первостепенно важному в торжественном ведийском ритуале; помимо этого сока олицетворял также луну и позднее ассоциировался вследствие этого с основателем Лунной династии индийских царей.

Сунда — в «Махабхарате» сын демона-дайтьи Нисунды и брат Упасунды; эти два брата убили друг друга в схватке за прекрасную нимфу Тилоттаму, которую им послал на погибель Вишну.

Сурья — «Солнце», ведийское солярное божество, локализованное наряду с богами-адитьями Митрой и Варуной (чьим всевидящим оком он является) на небе и неотделимое от самого феномена солнца; позднее включается в круг Вишну и вытесняет другие солнечные божества.

Упасунда — см.: Сунда.

Яма — «Узда», бог смерти и царь умерших, считавшийся сам первым из умерших людей, сыном Вивасвата (солнечное божество, позднее слившееся с Сурьей); один из четырех главных хранителей мира, «ответственный» за юг (как Индра — за восток, Варуна — за запад, Кубера — за север).

* * *

агништома — «хвала Агни», пятидневное жертвоприношение сомы, совершаемое весной и считавшееся средством достижения неба; исполнителем этого торжественного ведийского обряда был жрец-брахман, поддерживавший священный огонь и приносящий сому Индре и другим основным ведийским божествам; для правильного исполнения этого сложного церемониала полагалось в общей сложности не меньше шестнадцати жрецов.

адхака — мера вместимости.

анкуш — крюк, стрекало, которым пользуется «водитель» слонов.

апсары — класс женских божеств, нимфы, населяющие небо, но часто посещающие и землю; супруги гандхарвов, обладающие способностью по желанию изменять свой облик; любят также воду (с которой связано и их название), одна из них, Рамбха, родилась во время пахтанья богами и демонами мирового океана; искусницы в танцах, пении, игре на музыкальных инструментах.

атка — растение Calotropis gigantea с большими листьями, которые применялись в ритуале.

бадари — дерево ююба (Zizyphus jujuba); известно священное дерево Бадари, бывшее объектом культа в одном из местностей Северной Индии и сохранившееся в названии тиртхи — Бадринатх, популярного места паломничества до настоящего времени.

бильва — Aegle marmelos (Correa), дикая яблоня, листья которой используются в шиваитском культе, плоды — в народной медицине.

ваджапейя — «питье силы», один из семи основных видов жертвоприношения сомы и один из трех (притом предшествует двум другим) обрядов, совершаемых царем, претендующим на достижение высшей славы; особая роль отводилась манипуляциям с жертвенным столбом.

винаяки — особый класс демонов, «устраняющие».

гавая — гайял, вид быка Bos gavaeus, «дикая корова» индийских философских текстов, которая приводится для иллюстрации такого источника знания, как аналогия: зная лесную корову по описанию домашней коровы, можно при встрече опознать первую.

гандхарвы — полубожественные существа, живущие на небе и охраняющие сому, управляются Варуной и сами, в свою очередь, регулируют движение астеризмов; супруги апсар, они, однако, преследуют земных женщин (со времени достижения брачного возраста), известны более всего как небесные музыканты, составляющие «оркестры» на «банкетах» индийских олимпийцев; существуют различные способы их классификации, главный гандхарв — Читраратха.

джйотиштома — «прославление огня», жертвоприношение сомы, которое можно рассматривать как упрощенную модель агништомы.

дрона — мера вместимости = 4 адхакам.

капиттха — дерево, «на котором живут обезьяны».

кодрава — вид зерна, употребляемый в пищу бедняками.

кудава — мера вместимости = 1/16 адхаки.

куру северные — один из девяти регионов мира, согласно индуистской космографии, страна, располагаемая на севере Индии и описываемая как место вечного блаженства (ср.: Гималаи).

кхари — мера вместимости = 72 адхакам (около 3 бушелей).

пала — мера вместимости = 1/64 адхаки.

пищачи — один из разрядов демонов золотистого цвета, отличающихся особой хищностью и специализирующихся на пожирании трупов.

прастха — мера вместимости = 1/4 адхаки.

прачинамалака — трудноидентифицируемое растение, возможно тождественное prācīnā — «растение мангусты».

ракшасы — демоны трех классов: 1) полубожественные существа, преимущественно благосклонные, близкие якшам, 2) соответствующие титанам греческой мифологии, враждебные богам, 3) основной класс составляют существа, враждебные людям, ночные бесы, посещающие кладбища, разрушающие жертвоприношения и промышляющие людоедством; их «метрополия» — Ланка, предводитель — Равана.

сома — основное священное растение, употреблявшееся в жертвоприношениях торжественного ведийского ритуала (чаще всего отождествляется с горной эфедрой) и собиравшееся при лунном свете на особых горах; специальные обряды сопровождали приготовление сока из этого растения на разных стадиях: выдавливание его из стеблей между двумя камнями, переливание жидкости в кувшины или большие сосуды, смешение с очищенным маслом и другими ингредиентами; когда сок был готов, его выливали на огонь в качестве приношения Индре и другим богам (ср. ритуал индоиранцев), или он потреблялся самими жрецами-брахманами. Сок имел галлюциногенные свойства, отсюда представления о том, что его питье связано с ощущениями неземной силы, увеличением тела до любых размеров и т. д.

тилака — дерево, описываемое как Clerodendrum phlomaides.

тиндука — Diospyros embryopteris, ее плод дает смолу, служащую варом для замазывания сосудов.

чирабильва — «длинная бильва» (см. выше).

якшини — женские представительницы класса полубожественных существ — якшей, стражей сокровищ божества Куберы, преимущественно благосклонных к людям, но иногда сопоставимые и с демонами; составляют свиту супруги Шивы — богини Дурги и не чуждаются связей со смертными.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ППВ	—	Памятники письменности Востока. М.
AJP	—	American Journal of Philology. Baltimore.
BEFEO	—	Bulletin de l'École francaise d'Extrême-Orient. Hanoi.
EIPh	—	Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K. Potter. Delhi a. o., Princeton. Vol. 1. Bibliography (1970, 1984). Vol. 2. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa (1978). Vol. 3. Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils (1981). Vol. 4. Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy (1978). Vol. 5. The Philosophy of the Grammarians (1990).
IC	—	Indian Culture. Calcutta.
IK	—	Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard Garbe. Erlangen, 1927.
IHQ	—	Inidan Historical Quarterly. Calcutta.
JAOS	—	Journal of the American Oriental Society. New Haven.
JIPh	—	Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
JRAS	—	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
OG	—	The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 April 1966. Testi e dicussioni publicati a cura di U. Bianchi. Leiden, 1967.
PAIOC	—	Proceedings of All-India Oriental Conference.
PheW	—	Philosophy East and West. Honolulu.
WZKM	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes.
WZKSOA	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- and Ostasiens.

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ ПО КЛАССИЧЕСКОЙ САНКХЬЕ (ИЗДАНИЯ)

Вачаспати Мишра, 1871 — Sankhyatatwa Koumudi, by Bachaspati Misra. Ed. with a Commentary by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1971.

Вачаспати Мишра, 1921 — Sankhya Tattva Kaumudī by Sri Vachaspati Misra. With a Commentary called "Sankhya Tattva Vibhakara" by Pandit Banshi Dhara Misra. Ed. by N. R. S. Bhandari. Benares, 1921.

Вачаспати Мишра, 1932 — The Sānkhya Kārikā. By the Great Sage Iśwara Krishna. With a Comment. called Sānkhya Tatvakaumudī. By Śri Vachaspati Mišra. Ed. by pandit Śri Hariram Śukla. Benares, 1932.

Вачаспати Мишра, 1965 — The Tattva-Kaumudī. Vācaspati Mišra's Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā. Transl. into English by Mahāmahopadhyāya G. Jha. Revised and edited by M. M. Patkar. Poona, 1965.

Вачаспати Мишра, 1967 — Vācaspatimišras Tatvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung. Von S. A. Srinivasan. Hamburg, 1967.

Гаудапада, 1837 — The Sānkhyakārikā or Memorial Verses on the Sānkhya Philosophy, by Iswara Krishna. Transl. from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhasya or Commentary of Gaudapada transl. and illustr. by H. H. Wilson. Oxf., 1837.

Гаудапада, 1883 — The Sánkhyakáriká, with an Exposition Called Chandriká by Náráyaṇa Tírtha, and Gaudapádácharya's Commentary. Ed. by Paṇḍit Becharáma Trípáṭhi. Benares, 1883.

Гаудапада, 1964 — The Sāṃkhyakārikā of Išvarakṛṣṇa with the Commentary of Gaudapada. Transl. into English and with Notes. T. G. Mainkar. Poona, 1964.

Джаямангала, 1926 — Śri śaṃkarācāryaviracitā jayamaṅgalā nāma Sāṃkhyasaptatiṭīkā. Ed. by H. Śarma. Benares, 1926.

Матхара, 1922 — Sānkhya Kārikā by Iswara Krishna. With a Commentary of Māṭharācharya. Ed. by P. Vishnu Prasad Sarma. Benares, 1922.

Нараяна Тиртха, 1883 — см. Гаудапада, 1883.

Санкхья-вритти, 1973 — Sāṃkhya-Vṛtti (V_2). Ed. by E. A. Solomon. Ahmedabad, 1973.

Санкхья-саптати-вритти, 1973 — Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V_1). Ed. by E. A. Solomon. Ahmedabad, 1973.

Юктидипика, 1967 — Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Ed. by R. Ch. Pandeya. Delhi, 1967.

ИСТОЧНИКИ ПО КЛАССИЧЕСКОЙ САНКХЬЕ (ПЕРЕВОДЫ)

Гарбе, 1892 — Der Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiśras Sâṃkhya-tattva-Kaumudi in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṃkhya-Philosophie. Von R. Garbe. München, 1892.

Вильсон, 1837 — см. Гаудапада, 1837.

Герасимов, 1900 — Лунный свет Санкья-истины. Перев. с санскрита, вступит. статья и примеч. Р. Гарбе. Русский перев. и предисл. Н. И. Герасимова. М., 1900.

Дойссен, 1920 — Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtung der Religionen, Bd. 1, Abt. 3. Lpz., 1920, c. 413—466.

Джха, 1965 — см. Вачаспати Мишра, 1965.

Дэвис, 1881 — Davies J. Hindu Philosophy. The Sánkhya Kārikā of Īśvara Krishna. An Exposition of the System of Kapila. With an Appendix on the Nyāya and Vaiśeṣika systems. L., 1881.

Ларсон, 1969 — Larson G. J. Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. Delhi etc., 1969, c. 257—282.

Лассен, 1832 — Gymnosophista, sive Indicae philosophiae documenta collegit, edadit, entarravit Ch. Lassen. Vol. 1. Fasc. I. Isvaracrishnae Sankhya-Caricam tenens. Bonn, 1832.

Майнкар, 1964 — см. Гаудапада, 1964.

Нанда Лал Синха, 1915 — The Samkhya Philosophy. Transl. by Nandalal Sinha. Allahabad, 1915.

Парамартха, 1904 — La Sāṃkhyakārikā étudie à la lumiere de sa version chinoise (II). Par M. J. Takakusu.— BEFEO, 1904.

Пхукан, 1960 — The Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa Being a Treatise on Psycho-physics for Self-realization. Ed. and Transl. by R. Phukan. Calcutta, 1960.

Рицци, 1984 — Rizzi C. Introduzione al sāṃkya. Bologna, 1984.

Санкхья-карика, 1971 — Filosofia indiana in texte. Bucaresti, 1971, p. 127—174.

Сен-Илер, 1852 — Saint-Hilaire B. Premier Mémoir sur la Sânkhya.— Melanges Asiatiques. T. 8. P., 1852.

Сурьянараяна Шастри, 1973 — The Sāṅkhyakārikā of Īśvara Kṛṣṇa. Ed. and Transl. by S. S. Suryanarayna Sastri. [Madras], 1973.

Эснуль, 1972 — L'hindouisme. Textes et traditions sacrés. Upaniṣad — Bhagavad-gītā — Vedānta. Le trésor spirituel de l'humanité. Prés. par A.-M. Esnoul. P., 1972.

Аль-Бируни, 1964 — Alberuni's India. Ed. with Notes and Indices by Dr. E. C. Sachau. Two Volumes in One Volume 1—2. Delhi etc., 1964.

Анандавардхана, 1974 — Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани»). Перев. с санскрита, введение и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1974 (ППВ XXXIX).

Анируддха, 1964 — Aniruddhavṛttisametam Sāṃkhyasūtram. Sampādakaḥ kā pilamaṭhācāryalabdhasāṃkhyayogavidyaḥ Rāmašaṃkara Bhaṭṭācāryaḥ. Vārāṇasī, 1964.

Аннамбхатта, 1989 — Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Перев. с санскрита, исследование и примеч. Е. П. Островской. М., 1989 (ППВ, XXXV).

Антология, 1969 — Антология мировой философии. Т. I. Ч. 1. М., 1969.

Апокрифы, 1989 — Апокрифы ранних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

Артхашастра, 1923 — Arthašāstra of Kauṭilya. A New Edition by J. Jolly, R. Schmidt. Vol. 1. Lahore, 1923.

Варадараджа, 1906 — Tārkikarākṣā with Sārasaṃgraha. Ed. with Mallinātha Suri's Niṣkāṇṭaka and Excerpts from Jñānapūrṇa's Laghudīpikā by V. P. Dvivedin. Banaras, 1906.

Васубандху, 1990 — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Перев. с санскрита, исследование и коммент. В. И. Рудого. М., 1990 (ППВ XXXVI).

Ватсьяяна, 1966 — Vātsyāyanabhāṣyasaṃvalitaṃ gautamīyaṃ nyāyadaršanam (hindībhāṣānuvādasampannam). Sampādakaḥ anuvādakašca Svāmī Dvārikā dāsašāstrī. Vārāṇasī, 1966.

Вачаспати Мишра. Бхамати, 1880 — Vāchaspati Misra. Bhāmatī, a Gloss on Sánkara Áchárya's Commentary on the Brahma Sūtras, by Vāchaspati Mišra. Ed. by Bála Šástrī. Benares, 1880.

Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1898 — The Nyāyavārttikā tātparyaṭīkā of Vāchaspati Mišra. Ed. by G. Sh. Tailanga. Benares, 1898.

Вачаспати Мишра. Ньяяварттика-татпарьятика, 1925—1926 — Nyāyavartik-Tatparya Tika by Sri Vachaspati Mishra. Ed. by Nyayacharya Pandit Sri R. S. Dravid, Vol. 1—2. Benares, 1925—1926.

Вачаспати Мишра. Таттва-вайшаради, 1963 — см. Вьяса, 1963.

Вачаспати Мишра. Таттвабинду, 1956 — Biardeau M. Le Tattvabindu de Vācaspatimišra. Edition Critique, Traduction et Introduction. Pondichéry, 1956.

Виджнянабхикшу, 1977 — Sāṃkhyasūtram vijñānabhikṣukṛtabhāṣyasametam. Praṇetā Rāmašaṃkara Bhaṭṭāchārya. Vārāṇasī, 1977.

Вопросы Милинды, 1989 — Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Перев. с пали, исследование и коммент. А. В. Парибка. М., 1989 (ППВ LXXVIII).

Вьяса, 1963 — Pātañjala-yogadarśanam. Tattvavaiśaradīsaṃvalita-vyāsabhā syasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapātañjalayogadarśanakā ralabdhayogavidyaḥ. Vārāṇasī, 1963.

Гаудападакарика, 1943 — The Māṇḍukyakārikās of Gauḍapāda. Ed. and Transl. by Vidusekhara Bhattacharya. Calcutta, 1943.

Гунаратна, 1905 — Shaḍdarśana-Samuccaya, by Haribhadra with Guṇaratnás. Commentary Tarkarahasya-dīpikā. Ed. by L. Suali. Calcutta, 1905.

Джаянта Бхатта, 1936 — The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhatta. Ed. by Surya Narayana Sukla. Benares, 1936.

Дигха-никая, 1967 — The Dīgha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1. L., 1890.

Дхармакирти, 1922 — Дармакирти. Обоснование чужой неодушевленности. С толкованием Винитадева. Перев. с тибетского Ф. И. Щербатского. Пг., 1922.

Классическая йога, 1992 — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перев. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992 (ППВ CIX).

Махабхарата, 1954 — The Mahābhārata For The First Time Critically Edited by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar. Vol. 15 (Mokṣadharma, A). Poona, 1954.

Махабхарата, 1955—1961 — Махабхарата. [Т.] 1—5. Перев. с санскрита, введение и примеч. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1955—1961.

Махабхарата, 1987 — Махабхарата. Книга третья Лесная [Араньякапарва]. Перев. с санскрита, предисл. и коммент. Я. В. Васильковa и С. Л. Невелевой. М., 1987 (ППВ LXXX).

Начала индийской мысли, 1965 — The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads, and Mahābhārata. Transl. from the Sanskrit by F. Edgerton. Cambridge, 1965.

Ригведа, 1972 — Ригведа. Избранные гимны. Перев., коммент. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Собрание текстов санкхьи, 1969 — Sāṃkhyasaṅgraha. A Collection of Nine Works on the Sāṃkhya Philosophy. Ed. by M. M. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedī with an Introduction by Śrī S. Vangīya. Varanasi, 1969.

Субала-упанишада, 1990 — Субала-упанишада. Вступление, перев. с санскрита и коммент. В. К. Шохина — Народы Азии и Африки. 1990, № 6.

Тексты классической йоги, 1966 — The Yoga-System of Patañjali Or the Ancient Hindu Docrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sutras, of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva-Vaiśaradī, of Vāchaspati-Mišra. Transl. from the Original Sanskrit by J. H. Woods. Delhi, 1966.

Уддйотакара, 1967 — Nyāyadarśana of Gautama. With the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyatīkā of Vācaspati and the Pariśuddhi of Udayana. Vol. 1. Ch. 1. Varanasi, 1967.

Упанишады, 1958 — Eighteen Pricipal Upanisads. Vol. 1. Upaniṣadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes. Ed. by Acharya V. P. Limaye, R. D. Vadekar. Poona, 1958.

Шанкара. Брахмасутра-бхашья, [1965] — Brahmasūtraṣānkarabhāṣyam. Ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭīkā-trayasametam. Vārāṇasī, [1965].

Шанкара. Гаудападакарика-бхашья, 1927 — Works of Shankaracharya. Ed. by H. R. Bhagavat, Pt. 2. Poona, 1927.

Шантаракшита, 1968 — Tattvasaṇgraha of Ācārya Shāntarakṣita. With the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalašīla. Critically ed. by Swami Dwarikadas Shastri. Vol. 1. Varanasi — 1, 1968.

Шридхара, 1963 — The Padārthadharmasaṃgraha of Prašatapāda. Ed. and Transl. into Hindi, with the Nyāyakandalī of Srīdhara, by D. J. Sarma. Varanasi, 1963.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Аверинцев, 1984 — Аверинцев С. С. Эволюция философии.— Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

Ауфрехт, 1891 — Aufrecht Th. Catalogus catalogorum. Lpz., 1891.

Баруа, 1921 — Barua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921.

Баур, 1835 — Baur F. Ch. Die christliche Gnosis. Tübingen, 1835.

Белвалкар, 1917 — Belvalkar S. K. Māṭharavṛtti and the Date of Īśvarakṛṣṇa.— Bhandarkar Commemoration Volume. Poona, 1917.

Бурк, 1901 — Burk A. Die Theorie der Schlussfolgerung (anumāna) nach der Sāṃkhya-tattvakaumudī des Vācaspatimišra.— WZKM, 1901, Bd. 15.

Бхаттачарья, 1945 — Bhattacharya D. Ch. Date of Vācaspati Mišra and Udayanācārya.— Journal of the Gangana tha Jha Research Institute, 1945, vol. 2.

Бхаттачарья, 1956 — Bhattacharya Krishnachandra. Studies in Philosophy. Vol. 1. Ed. by G. Bhattacharya. Calcutta, 1956.

Валлезер, 1910 — Walleser M. Der ältere Vedānta. Heidelberg, 1910.

Бойтенен, 1957 — Buitenen J. A. B. van Studies in Sāṃkhya (III).— JAOS, 1957, Vol. 77.

Васильев, 1857 — Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.

Вецлер, 1974 — Wezler A. Some Observations on the Yuktidīpikā.— Deuscher Orientalisténtag, 1974, Bd. XVIII.

Винтерниц, 1985 — Winternitz M. History of Indian Literature. Vol. III. Transl. from German into English by S. Jha. Delhi, 1985.

Гарбе, 1888 — Garbe R. Die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln.— Berichte der. königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. B., 1888.

Гарбе, 1893 — Garbe R. Pañcašikhas Fragmente.— Festgruss an R. von Roth. Herausg. von E. W. A. Kuhn. Stuttgart, 1893.

Гарбе, 1894 — G a r b e R. Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Nach den Quellen. Lpz., 1894.
Гарбе, 1917 — G a r b e R. Die Sāṃkhya-Philosophie. 2 Aufl. Lpz., 1917.
Дасгупта, 1922 — D a s g u p t a S. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922.
Джонстон, 1930 — J o h n s t o n E. H. Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upanishad.— JRAS, 1930.
Джонстон, 1937 — J o h n s t o n E. H. Early Sāṃkhya. L., 1937.
Дхрува, 1919 — D h r u v a A. B. 'Trividham anumānam' or A Study in Nyāyasūtra I. 1. 5.— PAIOC 1, 1919, vol. 2.
Джоши, 1958 — J o s h i R. R. L. Vācaspati Mišra: a Study. Poona, 1958.
Зиг, 1927 — S i e g E. Bemerkungen zur Kathopaniṣad.— IK, c. 129—133.
Исаева, 1991 — И с а е в а Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
Кавирадж, 1927 — K a v i r a j M. M. G. Literary gleanings, Jayamaṅgalā.— Journal of the Andhra Historical Research Society. 1927, № 3.
Катенина/Рудой, 1980 — К а т е н и н а Т. Е., Р у д о й В. И. Лингвистические знания в Древней Индии.— История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.
Кейпер, 1979 — K u i p e r F. B. J. Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam — Oxf., 1979.
Кит, 1924 — K e i t h A. B. The Sāṃkhya System. Calcutta, 1924.
Кит, 1923—1925 — K e i t h A. B. The Māṭharavṛtti.— Bulletin of the School of Oriental and African Studies L., 1923—1925, Vol. 3.
Конзе, 1967 — C o n z e E. Buddhism and Gnosis.— OG. c. 651—667.
Ларсон, 1975 — L a r s o n G. J. The Notion of satkārya in Sāṃkhya: Toward a Philosophical Reconstruction.— PhEW, 1975, vol. XXV, № 1.
Ларсон, 1979 — L a r s o n G. J. Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning. 2nd rev. ed. Delhi a. o., 1979.
Ларсон, 1983 — L a r s o n G. J. An Eccentric Ghost in the machine: Formal and Quantitative Aspects of the Sāṃkhya-Yoga Dualism.— PhEW, 1983, vol. 33, № 3.
Лассен, 1858 — L a s s e n Ch. Indische Altertumskunde. Bd. III. Lpz., 1858.
Лысенко, 1986 — Л ы с е н к о В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
Либенталь, 1934 — L i e b e n t h a l W. Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. Stuttgart — Berlin, 1934.
Макс-Мюллер, 1899 — M a x M ü l l e r F. The Six Systems of Indian Philosophy. Oxf., 1899.
Мишра, 1931 — M i s h r a U. Gauḍapādabhāṣya and Māṭharavṛtii.— Allahabad University Studies, 1931, vol. 7.
Мишра, 1966 — M i s h r a U. History of Indian Philosophy. Vol. 2. Allahabad, 1966.
Накада Наомиши, 1966 — N a k a d a N a o m i c h i. Three Kinds of

inferences in the Commentaries on Sāṃkhyakārikā.— Journal of Indian and Buddhist Studies. Tokyo, 1966, vol. 28, 29.

Накада Наомиши, 1984 — Nakada Naomichi. Several Sāṃkhya Views as found in Chinese Sources.— Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa. Tokyo, 1984, vol. 1.

Нарахари, 1957—1961 — Narahari H. G. Nyāyamañjarī Studies.— Poona Orientalist. 1957, vol. 22, № 1—2; 1959, vol. 24, № 3—4; 1961, vol. 26, № 3—4.

Нилакантха Шастри, 1862 — Nilakantha Sastri N. G. A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems. Transl. by F.-E. Hall. Calcutta, 1862.

Новотны-Педен, 1942 — Novotny-Pedain F. M. Die Sāṃkhya-Philosophie auf Grund der «Yukti-dīpikā» und der Fragmente der Werke alter Sāṃkhya-Lehrer. Dissertation. Wein, 1942.

Оберхаммер, 1963 — Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens.— WZKSOA. 1963, Bd. 7.

Оберхаммер, 1991 — Oberhammer G. Terminologie der frühen Philosophischen Scholastik in Jndien, Bd. 1. Wien, 1991.

Ольтрамар, 1906 — Oltramare P. L'Histoire des Ides Theosophiques dans l'Inde, T. 1. P., 1906.

Перретт, 1985 — Perrett R. W. Dualistic and Nondualistic Problems of immortality.— PhEW. 1985, vol. 35, № 4.

Поллок, 1985 — Pollock S. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History.— JAOS. 1985, vol. 105, № 3.

Поттер, 1963 — Potter K. H. Presuppositions of India's Philosophies. Englewood Cliffs, 1963.

Рену, 1961 — Renou L. Grammaire sanscrite. P., 1961.

Рену, 1963 — Renou L. Sur le genre du sūtra dans littérature sanskrite.— Journal Asiatique. P., 1963, t. 251.

Рену/Филлиоза, 1953 — Renou L., Filliozat J. L'Inde classique. Manuel des études indiennes, T. 2. Hanoi, 1953.

Рипе, 1961 — Riepe D. The Naturalistic Tradition in Indian Thought. Seattle, 1961.

Рудой, 1983 — Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы.— История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Рюегг, 1962 — Ruegg D. S. Note on Vārṣagaṇya and the Yogācārbhūmi.— Indo-Iranian Journal, 1962, vol. 6.

Сен-Гупта, 1959 — Sen Gupta Anima. The Evolution of the Sāṃkhya School of Thought. Lucknow, 1959.

Сен-Гупта, 1963 — Sengupta Anima. Vācaspati and Vijñānabhikṣu on the bhoktṛbhāva of puruṣa.— Vedanta Kesari. 1963, vol. 50.

Сен-Гупта, 1969 — Sen Gupta A. Classical Sāṃkhya. Patna, 1969.

Синари, 1984 — Sinari R. A. The Structure of Indian Thought. Delhi, 1984.

Соломон, 1974 — Solomon E. A. The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā — A Study. Ahmedabad, 1974.

Сталь, 1961 — Staal J. F. The Theory of Definition in Indian Logic.— JAOS. 1961, vol. 81.

Сурьянараянан Шастри, 1931 — Suryanarayanan S. S. Shastri. Māṭhara and Paramārtha.— JRAS. 1931.

Сыркин, 1958 — Сыркин А. Я. Объяснение стихотворных размеров.— Панчатантра. Перев. с санскрита и примеч. А. Я. Сыркина. М., 1958.

Такакусу, 1904 — Takakusu M. J. La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (I).— BEFEO, 1904.

Такакусу, 1905 — Takakusu M. J. A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu.— JRAS, 1905.

Трофимова, 1967 — Трофимова М. К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства.— Вестник древней истории. 1967, № 2.

Уэльден, 1910 — Welden E. A. The Sāṃkhya Term, Liṅga.— AJP. 1910, vol. 31.

Уэльден, 1914 — Welden E. A. The Sāṃkhya Teachings in the Maitrī Upaniṣad.— AJP. 1914, vol. 35.

Фраувалльнер, 1927 — Frauwallner E. Zur Elementlehre des Sāṃkhya.— WZKM. 1927, Bd. 34.

Фраувалльнер, 1958 — Frauwallner E. Die Erkenntnislehre des klassischer Sāṃkhya-Systems.— WZKSOA. 1958, Bd. 2.

Фраувалльнер, 1973 — Fraewallner E. History of Indian Philosophy, Vol. 1. Transl. into English by V. M. Bedekar. Delhi a. o., 1973.

Хайман, 1951 — Heimann B. The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology, [S. l.], 1951.

Хакер, 1951 — Hacker P. Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimišra, ihre Zeit und die Bedeutung für die Chronologie des Vedānta.— Alt- und Neu-Indische Studien. Hamburg, 1951.

Хакер, 1974 — Hacker P. The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā — A Study. By E. Solomon. Ahmedabad, Gujarat University, 1974.— JAOS. 1977, vol. 97, № 3.

Хальбфасс, 1981 — Halbfass W. Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel — Stuttgart, 1981.

Чакраварти, 1951 — Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta, 1951.

Шанкар, 1984 — Shankar P. H. Time and Change in Sāṃkhya-Yoga.— JIPh. 1984, vol. 12, № 1.

Шарма, 1929 — Sarma Haradatta. Jayamaṅgalā and Other Commentaries on Sāṃkhya-Saptati.— IHQ. 1929, vol. 5, № 3.

Шив Кумар, 1974 — Kumar Shiv. Criticism of the Sāṃkhya-Theory in Brahma-Sutra I. 4. 1—7.— CASS Studies, № 2. Ed. by R. N. Dandekar. Poona, 1974.

Шив Кумар, 1976 — Kumar Shiv. Criticism of the Sāṃkhya-theory in the Ikṣatyadhikaraṇa of the 'Brahma-Sūtra'.— CASS Studies, Number 3, Ed. by S. D. Joshi. Poona, 1976.

Шохин, 1983 — Шохин В. К. Классическая санкхья по трактату Мадхавы «Сарвадаршанасанграха».— История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Шохин, 1985 — Шохин В. К. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины.— Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.

Шохин, 1987 — Шохин В. К. Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы). Ашвагхоша. Буддачарита. Перев. и коммент.— Историко-философский ежегодник «87. М., 1987.

Шохин, 1988 — Шохин В. К. Рационализм классической санкхьи: история и типология.— Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

Шохин, 1993 — Shokhin V. K. Ancient Sāṃhya-Yoga: an Aspect of the Tradition.— History of Indian Philosophy: a Russian Veiw point. New Delhi, 1993.

Шрадер, 1902 — Schrader F. O. Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahavīras und Buddhas. Strassburg, 1902.

Штайнкелльнер, 1965 — Steinkellner E. Die Literatur des älteren Nyāya.— WZKSOA. 1965, Bd. 5.

Штраусс, 1913 — Strauss O. Zur Geschichte des Sāṃkhya.— WZKM. 1913, Bd. 27

Щербатской, 1903 — Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары. СПб., 1903.

Щербатской, 1918 — Щербатской Ф. И. Учение о категорическом императиве у брахманов.— Сб. Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук Т. 5, вып. 1. Пг., 1918.

Щербатской, 1934 — Stcherbatsky Th. The 'Dharmas' of the Buddhists and the 'Guṇas' of the Sāṃkhyas.— IHQ. 1934, vol. 10.

Щербатской, 1932 — Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1—2. Ленинград, 1932.

Щербатской, 1988 — Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. Коммент. и редакция переводов В. Н. Топорова. М., 1988.

Эшо, 1969 — Mikogami Esho. A Regutation of the Sāṃkhya Theory in the Yoga-cārabhūmi.— PhEW. 1969, vol. 19, № 4.

Якоби, 1911 — Jacobi H. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie.— Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1911.

Якоби, 1919 — Jacobi H., Garbe R. Die Sāṃkhya-Philosophie (2 Aufl.). Lpz. 1917.— Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1919, Jahrg. 181.

Якоби, 1927 — Jacobi H. Vīṇa und Avīṇa.— IK, с. 19—133.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 5
ИСТОРИЯ САНКХЬИ: ОСНОВНЫЕ ПЕРИОДЫ 12
Учители древней санкхьи 12
Школы предклассической санкхьи 31
Ишваракришна и его комментаторы 57

Ишваракришна. САНКХЬЯ-КАРИКА. Гаудапада. САНКХЬЯ-КАРИКА-БХАШЬЯ. Вачаспати Мишра. ТАТТВА-КАУМУДИ

Пролог 109
Комментарий 244
Текст «Санкхья-карики» с разночтениями 307
Словарь собственных имен и реалий 311
Список сокращений 316
Литература 317

Лунный свет санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин.— М.: Ладомир, 1995.— 326 с. (Серия «Ex Oriente Lux»)
ISBN 5-86218-129-6

Философская система санкхьи — одно из древнейших и оригинальнейших направлений философской мысли Индии. Ее истоки восходят уже к периоду шраманского «брожения умов» (с рубежа VI—V вв. до н. э.), и один из ее проповедников, Арада Калама, был в числе первых наставников Будды. В древности (до раннегуптского периода включительно) философские школы санкхьи выдвигают целые группы теоретиков и одновременно обеспечивают мировоззренческие модели раджа-йоги и основных индуистских течений — в рамках вишнуизма, шиваизма и тантризма. Начиная с V в. н. э., когда появляется «Санкхья-карика», в которой философское учение санкхьи унифицируется и которая становится исходным материалом для по меньшей мере 10 комментаторских текстов, санкхья оформляется в одну из шести классических индийских систем — даршан, постоянно конкурирующую с ньяя-вайшешикой и ведантой. Живая традиция санкхьи продолжается в Индии и в настоящее время, а начиная с прошлого века, это мировоззрение находит отражение и в западной философии (достаточно ограничиться именами А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Дж. Сантаяны, не говоря о более поздних мыслителях). В книге представлены впервые переведенные на русский язык три основополагающих текста: «Санкхья-карика» Ишваракришны и два канонических комментария к ней — «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.) и «Таттва-каумуди» Вачаспати Мишры (IX в.).

ББК 87.3(5 Ид)

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ЛУННЫЙ СВЕТ САНКХЬИ

Редактор
Л. С. Фридман

Художественный редактор
Е. В. Гаврилин

Технические редакторы
И. И. Володина, М. А. Страшнова

Корректор
О. Г. Наренкова

ЛР № 063160 от 14.12.93 г.
Сдано в набор 28.12.94. Подписано в печать 20.04.95.
Формат 84 × 108$^{1}/_{32}$. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
Печ. л. 11. Усл. печ. л. 18,48. Тираж 2000 экз. Заказ 2008. С-048.

Научно-издательский центр «Ладомир»
при содействии ТОО «ВРС»
103617, Москва, кор. 1435

Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6